

A
K 892

На правах рукописи

Кузубова Тамара Сергеевна

**МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ МИРЫ ДОСТОЕВСКОГО И
НИЦШЕ**

09.00.03 – история философии

Автореферат
диссертации на соискание ученой степени
доктора философских наук



Научная библиотека Уральского Государственного Университета
--

Екатеринбург
2001

Работа выполнена на кафедре истории философии Уральского государственного университета им. А. М. Горького

Научный консультант:

доктор философских наук, профессор К. Н. Любутин

Официальные оппоненты:

Доктор философских наук, профессор В. Б. Куликов

Доктор философских наук, доктор филологических наук, профессор С. Л. Слободнюк

Доктор философских наук, доцент В. М. Князев

Ведущая организация – Уральский юридический институт МВД РФ.

Защита состоится 13 ноября 2001 г. в 15 часов на заседании диссертационного совета Д 004.018.01 по защите диссертаций на соискание ученой степени доктора философских наук в Институте философии и права Уральского отделения Российской академии наук по адресу:

620144, г. Екатеринбург, ул. 8 Марта, 68, конференц-зал.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук.

Автореферат разослан « 11 » октября 2001 г.

Ученый секретарь

диссертационного совета

кандидат философских наук

Б. С. Модель

Общая характеристика работы

Актуальность темы исследования. К. Ясперс, характеризуя XX век как эпоху «отпадения от Логоса, от идеи мирового порядка», называет Ницше и Достоевского наряду с Киркегором и Марксом «создателями беспокойства», определившими современную духовную ситуацию, открывающими нам современное сознание. Думается, что эта оценка не устарела и сегодня; трагические антиномии человеческого существования, открытые Достоевским и Ницше в конце XIX века, и на пороге XXI века составляют содержание нашего духовного опыта. По замечанию Ж. П. Сартра, «молчание трансцендентного» сегодня, как и вчера, представляет насущную проблему человеческого существования.

Метафизика как учение о сверхчувственных началах сущего, как «установление истины о сущем в целом» (М. Хайдеггер), всегда есть *мета-физика*, трансцендирование, выходение мысли за пределы опыта, наличного бытия, сущего; всегда и неизбежно есть вопрос о бытии. Радикальное устранение трансцендентного, «*мета-*», предпринятое в ходе деструкции классической метафизики в творчестве Ницше и Достоевского, открыло «головокружительную имманентность» (Ж. Делез) мира, в котором человеку предстояло отныне строить свое существование. Ответом на этот вызов, который можно условно назвать «вызовом Ницше», стали позитивные проекты бытия, предложенные, прежде всего, самими Достоевским и Ницше. В этих проектах нетрадиционное решение получила проблема имманентного и трансцендентного, были прорисованы новые версии истолкования сущего в целом, возможности возрождения метафизики, реализованные философской мыслью XX века. Ответом на этот вызов, на обозначенную им бытийную и мыслительную ситуацию явились поиски русской религиозной метафизики начала XX века, феноменологии, экзистенциализма, фундаментальной онтологии Хайдеггера, постмодернизма (хотя и не во всех случаях имело место прямое влияние Ницше или Достоевского).

Сопоставление метафизических миров Достоевского и Ницше вращается вокруг вопросов, связанных со становлением парадигмы неклассического философствования и многое дает для осмысления этого процесса. Исследование двух проектов бытия и человеческого существования позволяет увидеть в свете бытийной и исторической ситуации их возникновения дальнейшие шаги европейской мысли на пути от развернувшейся в человеческом существовании бездны «безмолвия бытия» (М. Бубер) к новому обретению бытия и смысла, к новым возможностям жизни; шаги на пути от субъективной замкнутости, предельного результата новоевропейской метафизики, к соприкосновению с «сущностной инаковостью» (М. Бубер). Линии мысли, представленные Ницше, с одной стороны, и Достоевским и Киркегором, с другой, – точки зрения «имманенции» и «новой трансценденции» (Ж. Делез) – не только воплотились в альтернативных позициях философии жизни и экзистенциализма, но и переплетаются, например, в философствовании Хайдеггера, в различных версиях феноменологии. Эти линии мысли, продолженные к рубежу XXI столетия, позволяют, на наш взгляд, не только осмыслить в чем-то существенном пути метафизики в XX ве-

ке, но и заново оценить те возможности жизни и мысли, которые всем существом были пережиты и продуманы русским писателем и немецким философом в конце XIX века.

Степень разработанности темы. Теме конгениальности, духовного родства Достоевского и Ницше, впервые отмеченного Г. Брандесом в 1888 г., посвящены многочисленные работы, которые, по замечанию К. Миллера, превратились в «малый жанр ницшевской литературы». Аналогичное место занимала тема «Достоевский и Ницше» и в исследованиях творчества Достоевского русскими философами «серебряного века»; интерес к ней не иссякает и сегодня. Поэтому первую группу работ, изученных автором, составили исследования, посвященные собственно сюжету параллелизма и сопоставлению философских идей Достоевского и Ницше. Это труды Д. С. Мережковского, Л. Шестова, Н. А. Бердяева, А. Смирнова, М. Хейсина, Т. Манна, К. Миллера, Г. М. Фридендера, Ю. Н. Давыдова, В. В. Дудкина, М. Михайлова, А. Игнатова, Э. Люфта и Д. Г. Стенберга, М. Стобера, Х. Хачадуряна.

Философы русского ренессанса сходились в оценке философствования Достоевского и Ницше как обозначившего переломный момент в судьбе европейского человечества и поворот к принципиально новому истолкованию сущего в целом и человеческого существования. Близкие оценки высказывали К. Ясперс, А. Камю, Ж. П. Сартр, Г. Гессе, Т. Манн, А. Жид и другие крупные мыслители Запада. Д. С. Мережковский первым в России отметил почти дословные совпадения у Достоевского и Ницше, голосами которых сам дух времени говорит «об одном и том же, на разных концах мира». Вдохновляющая писателя идея христианства Третьего Завета, в котором «верность небу» соединилась бы с «верностью земле», сказалась в истолковании параллелей у Достоевского и Ницше. Критика исторического христианства Ницше предстала как указание на возможность бесконечного творческого движения в самом христианстве. У Достоевского писатель увидел прорисованный с «неимоверной новизной и дерзновенностью» облик нового христианства как высшего утверждения жизни, «новой любви к земле». В силу этого наряду с глубокими наблюдениями интерпретация Мережковского содержала рискованные сближения: ницшевской апог фаті с верой старца Зосимы «все хорошо», «вечного возвращения» с «невольным» провозвестием второго Пришествия, ницшевского сверхчеловека и человекобога Кириллова с Богочеловеком, христианства Достоевского с антихристианством Ницше («христианством, притворившемся язычеством»). Прочтение Мережковским Достоевского и Ницше в свете собственного неохристианского проекта оставляло в тени существенные различия их метафизических «вселенных».

Л. Шестов четко осознал неклассический характер философского мышления Достоевского и Ницше, обозначив последнее как «философию трагедии» в противоположность классической европейской метафизике – «философии обыденности». В своей известной книге он показал бунт подпольного человека Достоевского и ницшевское восстание против власти «идеалов» как неслыханное по смелости и радикальности низложение классической метафизики, кото-

рая утверждала господство «самоочевидностей разума», скрывающих «ужасы жизни», изначальный трагизм человеческого существования. Философ отождествил Достоевского с «подпольным человеком», его философским героем, и отнес к разряду подпольных, «самых безобразных» людей Ницше. Однако позитивные метафизические проекты Достоевского и Ницше Шестов оценивал исключительно как «проповедь», как уступку философии обыденности, «Афинам», измену «Иерусалиму». В метафизике воли к власти, ницшевской *amor fati*, в «доказательстве» Достоевским существования Бога и бессмертия души Шестов видел лишь чужеродную метафизическую «добавку» к основной линии их философского мышления.

В последние десятилетия в отечественной литературе появились две монографические работы, имеющие отношение к интересующему нас сюжету. Ю. Н. Давыдову принадлежит заслуга сопоставления принадлежащих Достоевскому и Ницше версий нигилизма, которое опирается на глубокий анализ ницшевского конспекта романа «Бесы». Автору удалось продемонстрировать одинаковую масштабность понимания нигилизма Ницше и Достоевским как «всемирно-исторического феномена», показать альтернативный характер их проектов преодоления нигилизма. Однако внимание Ю. Н. Давыдова сосредоточено на противопоставлении нравственной философии Достоевского имморализму Ницше; реконструкция и сопоставление принципиальных метафизических позиций русского писателя и немецкого философа не входят в задачу автора. Философия героев-нигилистов Достоевского дистанцируется от его собственного мирозерцания, в силу чего трагическая двойственность и неортодоксальность метафизического и религиозного мышления писателя остаются в тени. Известному упрощению подвергаются философствование Ницше и образ самого мыслителя. В монографии В. В. Дудкина предметом исследования является проблема человека, которую автор считает средоточием творчества Достоевского и Ницше. Стремясь избежать упрощений в трактовке параллелизма мысли Достоевского и Ницше, В. В. Дудкин подробно анализирует общие для обоих мыслителей темы: сверхчеловека, зла и преступления, войны; сравнивает «подпольного человека» и Ницше, великого инквизитора и жреца, ницшевского Иисуса и князя Мышкина, наконец, рассматривает сюжет вечного возвращения. Однако автор специально не обосновывает концептуальную «систему отсчета», которая могла бы послужить основанием для сопоставления философских идей интересующих его мыслителей и позволила бы представить их антропологические концепции в целом виде.

Целый ряд публикаций посвящен сопоставлению отдельных концептов или философских сюжетов Достоевского и Ницше («сверхчеловек» и «человекобог», или «черт» в «Братьях Карамазовых», «великий инквизитор» и «аскетический священник», «подпольный человек» и «житель подземелья» и т. п.), проблеме влияния русского писателя на творчество немецкого философа. Очевидный интерес к теме и значительное количество посвященных ей работ не отменяют того факта, что до сих пор не была предпринята попытка сопоставления философствования Достоевского и Ницше в качестве метафизических ми-

ров, которая и составляет цель настоящего исследования. На наш взгляд, осмысление как параллелей, так и существенных расхождений в мысли русского писателя и немецкого философа требует выявления предельных метафизических конструкций, позволяющих представить философствование каждого из них как целое, осуществить сопоставление на уровне «принципиальных метафизических позиций» (М. Хайдеггер).

Замысел диссертации потребовал обращения к группе работ, в которых с тех или иных позиций обсуждается возможность трактовки мысли немецкого философа и русского писателя в качестве метафизической. Это исследование отношения Ницше к традиции европейской метафизики и осмысление особенностей его философствования как «постметафизической рефлексии» (П. Слотердайк) в трудах М. Хайдеггера, К. Ясперса, А. Камю, Ж. Делеза, Ж. Деррида, П. Рикера, П. Слотердайка, М. Фуко, Вяч. Иванова, А. Белого, Л. Шестова, В. А. Подороги, К. А. Свасьяна, И. И. Войцкой, А. А. Лавровой, К. М. Долгова, Е. Я. Петренко, Дж. Стэка, М. Кастильо, В. А. Брогана. Особенно важными для нашего исследования явились работы М. Хайдеггера, которому принадлежит наиболее значительный вклад в традицию метафизической интерпретации философии Ницше. Метафизический характер мышления Достоевского, неотделимый от его художественного метода, подчеркивали русские религиозные мыслители. Здесь можно найти целый ряд версий метафизики писателя – от интерпретации в качестве метафизики свободы у Бердяева или в духе шопенгауэровской метафизики у Вяч. Иванова до сближения с традицией метафизики всеединства (у Н. О. Лосского, Б. П. Вышеславцева и других) и платонизмом (у А. З. Штейнберга). Метафизический «пласт» художественного творчества Достоевского раскрывается в произведениях Вяч. Иванова, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, Н. О. Лосского, С. Л. Франка, А. З. Штейнберга, С. И. Гессена, Б. П. Вышеславцева, Р. Лаута, Г. Померанца, В. Н. Белопольского и других. Особое место в исследовании особенностей свойственного Достоевскому метафизического мышления неклассического типа занимает концепция диалогической онтологии М. М. Бахтина.

Следующую группу источников составили труды, осмысление которых позволило автору раскрыть тему отношения нигилизма к метафизике христианства. В этих источниках разработаны темы отношения Достоевского и Ницше к конфессиональной традиции, «теологических импликаций» (А. В. Михайлов) мысли Ницше и «неохристианства» Достоевского, тема «смерти Бога» и христианства как судьбы Европы; исследуется роль феномена Христа в метафизических мирах мыслителей, а также фигуры великого инквизитора и аскетического священника. Это произведения Вл. Соловьева, В. В. Розанова, К. Н. Леонтьева, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, Н. О. Лосского, И. И. Лапшина, К. Ясперса, М. Бубера, А. Камю, П. Рикера, К. Миллера, А. Бадью, А. Мацейны, Э. Ю. Соловьева, В. В. Ерофеева, В. М. Лурье, С. С. Хоружего, В. А. Никитина, Х. Д. Бетца, Г. А. Джонсона, Р. А. Рот, Н. Виржбы, Р. Е. Фортина, Х. Биро.

В воссоздании принадлежащих Достоевскому и Ницше позитивных метафизических проектов, сопоставлении их версий эстетического оправдания

мира и человеческого существования, а также в осмыслении философских истоков и судеб этих проектов в философии XX века автор опирался на исследования В. В. Зеньковского, Вяч. Иванова, А. Белого, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, Г. Рачинского, А. Ф. Лосева, М. Хайдеггера, К. Ясперса, Ж. Делеза, Ф. Гваттари, П. Слотердайка, М. Бубера, Х.-Г. Гадамера, Г. Зиммеля, Г. Риккерта, Л. Андреас-Саломе, А. В. Михайлова, П. П. Гайденко, Г. Померанца, К. Свасьяна, Э. Клюс, К. Н. Любутина, В. П. Визгина, Н. В. Мотрошиловой, И. Войцкой, А. Г. Кутлунина, Б. Магнуса, Р. Б. Пиппина, А. Дель Каро, Д. Содерхольма, В. А. Брөгана, Н. Дэви, М. Вильямса, А. Нехамас, Э. Прайс.

Особую группу работ, освоенных автором, составили произведения писателей, литературоведов и философов, посвященные поэтике Достоевского, в которых особенности художественного мышления писателя рассматриваются во взаимосвязи с созданной им новой художественно-метафизической моделью мира. Это сочинения М. М. Бахтина, И. Ф. Анненского, К. П. Мочульского, Г. Гессе, А. Жида, Х. Ортеги-и-Гассета, Г. М. Фридлендера, Ю. Ф. Карякина, Б. Г. Рейзова, В. Е. Ветловской, И. Волгина, Г. К. Щенникова.

Цель и задачи исследования. Целью диссертационного исследования является реконструкция метафизических миров Достоевского и Ницше как проектов бытия и человеческого существования принципиально неклассического типа и сравнительный анализ последних, опирающийся на выявление базовых метафизических конструкций в творчестве русского писателя и немецкого философа.

Достижение указанной цели предполагает решение следующих задач:

- рассмотреть отношение Достоевского и Ницше к классической европейской метафизике в свете «бытийно-исторической» (М. Хайдеггер) ситуации «смерти Бога»; сопоставить их версии деструкции классической метафизики;

- исследовать возможность и правомерность истолкования философствования Ницше и Достоевского в качестве завершения и переломного момента истории новоевропейской метафизики субъективности;

- прояснить и сопоставить позиции названных мыслителей по проблеме взаимосвязи метафизики христианства и нигилизма в свете культурно-исторической подоплеку их метафизического мышления.

- раскрыть роль интерпретации феномена Христа в предпринятой Ницше и Достоевским «переоценке всех ценностей» и в конструировании собственных неклассических версий метафизики, осмыслении новых возможностей человеческого бытия-в-мире;

- реконструировать и сопоставить позитивные проекты бытия и человеческого существования, выдвинутые Достоевским и Ницше в качестве альтернативы нигилизму; выявить их парадигматические характеристики в свете истоков в философской традиции и дальнейшего преломления их мотивов в философских поисках XX века.

- дать сравнительный анализ предложенных Достоевским и Ницше версий эстетического оправдания мира и человеческого существования, выявить общность и различие их культурных и философских истоков и интенций.

Методологические основы исследования. Исследование выполнено в русле компаративистского подхода.

Способ сопоставления, используемый автором, восходит к хайдеггеровской «деструкции» как методу осмысления европейской метафизической традиции, предполагающему прояснение «принципиальных метафизических позиций» мыслителей. В диссертации предприняты выявление и сравнительный анализ предельных метафизических конструкций Достоевского и Ницше. Эти конструкции представляют собой взаимосвязь ключевых понятий, обозначающих основные мотивы метафизических размышлений обоих мыслителей и конципирующих их проекты бытия и человеческого существования. При этом важным методологическим приемом является сопоставление «концептуальных персонажей» (Ж. Делез), при посредстве которых конституируются метафизические миры Достоевского и Ницше.

Выявляя наряду с тождеством и парадигматические различия метафизических миров Достоевского и Ницше, автор придерживается также методологического принципа единства историко-культурного и экзистенциального подходов.

Апробация и практическая значимость исследования. Результаты исследования прошли апробацию на конференциях «Духовность и культура. Духовный потенциал русской культуры» (Екатеринбург, 1994), «Уральская философская школа и ее вклад в развитие современной философии» (Екатеринбург, 1996), «Личность и культура на рубеже веков» (Екатеринбург, 1997), «Человек как творец культуры» (Екатеринбург, 1997), «Естественнонаучное, техническое образование и философская культура» (Екатеринбург, 2000), «Фридрих Ницше и русская философия» (Екатеринбург, 2000), «Русская философия XX века: национальные особенности, течения и школы, политические судьбы» (Екатеринбург, 2000), «Культура и цивилизация» (Екатеринбург, 2001), на Втором Российском философском конгрессе «XXI век: будущее России в философском измерении» (Екатеринбург, 1999). Основные идеи и результаты диссертационного исследования обсуждались на кафедре истории философии Уральского государственного университета им. А. М. Горького и кафедре философии Уральского государственного технического университета.

Результаты диссертации были использованы автором в учебном процессе – при чтении базового курса философии на факультете экономики и управления УГТУ, а также в спецкурсах «Достоевский и экзистенциальная философия», «Достоевский и Ницше: философия трагедии», прочитанных для студентов УГТУ и для слушателей ИППК при УрГУ.

Диссертационное исследование не только касается актуальных историко-философских проблем, но также имеет существенное значение для осмысления современной духовной ситуации, положения человека в мире и его ценностных ориентиров в эпоху постмодерна. Работа обладает практической значимостью и в свете вновь получившей в последние десятилетия актуальность и остроту проблемы национальной идентичности, вносит свой вклад в диалог российской и западноевропейской культур. Результаты диссертационного исследования

могут быть использованы в разработке курсов истории философии и культурологии, базового курса философии, спецкурсов.

Структура исследования. Диссертационное исследование состоит из **Введения**, трех основных глав и **Заключения**. Общий объем работы – 346 страниц.

Основное содержание работы

Во **Введении** обосновывается актуальность темы исследования, характеризуется степень ее разработанности, формулируются цель и задачи диссертации, ее методологические основы, отмечается практическая ценность.

В главе I «**Деструкция классической метафизики у Достоевского и Ницше**» воссоздается метафизический поворот, который совершают Достоевский и Ницше, осмысливая перелом в истории и самосознании европейского человека. Размышления по поводу эпохального феномена нигилизма образуют центральный сюжет метафизических конструкций Достоевского и Ницше. Оба они не уставали продумывать и истолковывать «смерть Бога» – то «долговечное событие» (М. Хайдеггер), которое означало изменение положения человека по отношению к сущему в целом. В § 1 «**Утрата сверхчувственного мира. Психология метафизики**» рассматривается деструкция классической метафизики в творчестве Ф. Ницше и его поворот к новому истолкованию бытия и человеческого существования. Ницше видит в нигилизме «до конца продуманную логику наших великих ценностей и идеалов». Событие нигилизма знаменует итог «двухтысячелетнего господства» интерпретации сущего, начало которой положил Платон изобретением сверхчувственного мира идей, возвышающегося над чувственным миром становления; квинтэссенцию этого миростолкования воплощает христианство. «Смерть Бога», утрата сверхчувственного мира, который был доселе жизненной опорой европейского человека, анализируется Ницше в качестве психологического состояния нигилизма. Оно предстает как результат осознания того, что «общий характер бытия» не может быть истолкован при помощи категорий «цель», «единство», «истина». Это осознание резюмируется в пессимизме, образцом которого для Ницше выступает философия Шопенгауэра. Последний, испытывая «честный ужас» перед обезбоженным, «свихнувшимся и подозрительным» миром, ставит проблему ценности существования и приходит к установке мироотрицания. По Ницше, пессимизм – «предтеча нигилизма»; нигилизм есть не только убеждение в абсолютной несостоятельности мира по отношению к прежним высшим ценностям, но и отказ признавать какую-либо потусторонность или существование вещей в себе, упразднение метафизического «истинного мира». Установка мироотрицания пессимизма, его «подземное Нет!», тем не менее, есть выражение непреклонного стремления к истине. «Продумать пессимизм до самой глубины» с целью превратить его в «пессимизм силы», «классический дионисийский пессимизм», – задача, которую, по словам Ницше, он осуществил своей философией. Решение ее предполагает ответ на вопрос: что означает воля к истине в ситуации, когда сознание нигилиста констатирует, что все ложно?

Вывод Ницше состоит в том, что взыскание достоверности и, в частности, вера в науку – остаток старой метафизической веры, веры в сверхчувственную природу истины, которая, начиная с Платона, «полагалась как сущее, как Бог, как сама верховная инстанция». «Смерть Бога» приводит к тому, что истина впервые становится проблемой, философ оказывается перед необходимостью ее «экспериментальной постановки под вопрос». Нигилизм достигает в этом пункте самосознания, и начинается кардинальный поворот к «пессимизму силы», к «активному нигилизму».

«Переоценка всех ценностей», сознательное ниспровержение сверхчувственного показаны в диссертации как «великий разрыв» «свободного ума» с метафизической «родиной». Мотив «странничества», одиночества и одновременно тоски по «родине» – один из центральных в творчестве Ницше. *Родина, суша, дом* – эти метафоры обнаруживают различные смысловые грани некоего единства, обозначают, так или иначе, «опустевшую область сверхчувственного» (М. Хайдеггер), «место», принадлежавшее Богу. «Европа» – обобщенный образ духовной родины, «сумма командных ценностных суждений, которые перешли в нашу плоть и кровь», мир «духовной тонкости» и «утонченной совести». «Странники», «свободные умы», обогнув «все берега этого идеального “средиземноморья”», пускаются по морям, в «безбрежное». Символы «пустыни», «безбрежного», «открытого горизонта», «бесконечного океана» указывают на отсутствие трансценденции, предела, области сверхчувственного, которая была масштабом для оценки чувственного мира становления и опорой человеческого существования. Теперь этого привилегированного места нет, человеку открывается «абсолютная однородность всего совершающегося».

Метафизический мир был в течение двух тысячелетий тем фундаментом, на котором покоилась «ценность нашей человечности». Сосредоточивая усилия на деструкции метафизического мироистолкования, Ницше раскрывает его как антропоморфизм. Человек помещает все, что дорого его сердцу, в «существо и сердце мира»; метафизика узаконивает эту «народную расценку». Но привилегия толковать мир принадлежит не только человеку, всякое существование есть «по самой сути своей, *толкующее* существование». Следует перестать считать перспективу из «собственного угла» единственной и признать перспективный характер существования: «сама жизнь ценит через нас». Тогда универсальные определения сущего приобретут характер ценностей. Так мир становится бесконечным, и бесконечность означает отсутствие предела как трансценденции и «множество *небожественных* возможностей интерпретации».

Средство деструкции метафизики – «психология глубин», призванная ответить на вопрос: «кто толкует?», «кто говорит?». «Субъект», «Я», мышление – лишь результат «веры в грамматику», то есть следствие истолкования, уходящего корнями в историю языка. Возникновение языка, в свою очередь, коренится в «рудиментарнейшей форме психологии». Не следует ли в таком случае признать, что нет никакой другой реальности, «кроме реальности наших инстинктов»? Следующим допущением будет истолкование так называемого механического мира как «более примитивной формы аффектов», «праформы жиз-

ни». И еще одна гипотеза: понимание жизни инстинктов как оформления воли к власти. Отправляясь от антропоморфной веры в причинность воли (которую Ницше ранее порицал как остаток мифологии у Шопенгауэра), он противопоставляет метафизике концепцию мира как воли к власти, строит ее на основе сознательно принятого антропоморфизма. И, тем не менее, Ницше как будто преодолевает «человеческую, слишком человеческую» точку зрения. На вопрос «кто толкует?» он отвечает: наши потребности, безличные влечения, в самой природе которых заключено свойство полагать перспективы.

Философия становления как антиметафизическая философия устраняет антитезу «истинного» и «кажущегося» миров, упраздняет «бытие» как фикцию. «Бытие», «сущее», это основное предположение «метафизики языка», – результат интерпретации, уходящей корнями в условия человеческой жизни. Человек не мог бы жить, не останавливая вечное изменение в категориях. Характер становящегося мира не поддается формулировке, поэтому «становление само должно создать *иллюзию сущего*» как предпосылку познания. «*Запечатлеть* на становлении характер бытия – вот *высочайшая воля к власти*» (Ф. Ницше). Мир, в котором человек живет, есть «постоянно изменяющаяся ложь» в том смысле, что он создан человеческой перспективой, интерпретирующей силой аффектов и потребностей; можно говорить лишь о различных «степенях мнимости». Устранение бытия, следовательно, означает и радикальный пересмотр понятия истины. Философия становления вовсе не отвергает истину, но рассматривает ее как частный случай *неистины*, включая в состав «перспективной оптики жизни». Истина понимается теперь как ценность, а ее источником является воля к власти.

«Психология глубин» в качестве мироистолкования содержит новые императивы для человека. Нужно, наконец, покончить с «юношеским окаянством в любви к истине», принять поверхностный мир иллюзии как единственный. Участвовать в сотворчестве жизни как видимости, обрести в общности грез защиту от угрозы «сгинуть» – такой путь указывает Ницше человеку в обезбоженном, лишенном прежних идеалов мире. Образ мира как «авансцены и иллюзии» диктует «абсолютную театральность» (П. Слотердаjk) существования человека. «Фальшивость с чистой совестью» сродни невинности становления, самой жизни, не ведающей в стремлении к власти различия между истиной и ложью, добром и злом. Однако императив «храбро держаться у поверхности» соседствует в мире Ницше с ориентацией на «потаенные глубины» (Ж. Делез). Психология, рискующая проникнуть в глубину, открывает «чудовищную» область «опасных познаний». Философ должен решиться на мучительную гипотезу, признав аффекты ненависти, алчности, властолюбия «обуславливающими жизнь».

Взгляд в глубину обнаруживает моральную почву прежней метафизики. В диссертации показано, что важнейшим моментом ницшевской деструкции метафизики является разоблачение ее как морали. Оценивая мир, в котором живет, как не должный, человек измышляет мир «как он должен был бы быть», «истинный мир», который на деле является лишь «*морально-оптическим* обра-

ном». Доверие к разуму, вера в истину являются моральными феноменами; философский принцип тождества бытия и мышления предстает как моральный предрассудок. Метафизика втолковала моральные противоположности в «текст и в сущность дела».

Психология глубин должна ответить на вопрос, чью волю к власти представляет собой мораль. Она оказывается, согласно Ницше, мироистолкованием и оценкой «доброго», «хорошего» человека. «Добрый человек» уверен в существовании «истинного мира» и в его противоположности кажущемуся, не должному миру. «Психология метафизики» – это, по Ницше, психология «доброго человека», который, желая избавиться от становления, страдания, смерти, «раздувает свои потребности до размеров *космических и метафизических ценностей*». «Хороший человек» предстает как «тиран»: условия своего существования он делает масштабом жизни, полагая себя смыслом и мерой ценности вещей. С другой стороны, принимая высшие ценности как подарок самого сущего, «добрый человек» обретает в подчинении им свое жизненное призвание. Поэтому он, согласно Ницше, не только тиран, но одновременно и «идеальный раб». Наивное преувеличение собственной ценности, достигаемое парадоксальным путем через отречение от самого себя и приближение к единому для всех идеальному масштабу (через единение с Богом, с сущим, безусловным), составляет тайну «доброго человека». Но в ней заключено сильнейшее противоядие от отчаяния, «от прыжка в Ничто», от нигилизма. «Психология глубин» переносит мораль из мира сущего в мир явлений, рассматривает ее как частный случай «коренной безнравственности всего существующего».

Предприняв деструкцию классической метафизики как интерпретации сущего, которая определила историю и судьбу европейского человечества, Ницше обозначил радикальный метафизический поворот. «Одна интерпретация погибла», породив психологическое состояние нигилизма. Новая интерпретация сущего мыслится как принципиально иная, преодолевающая метафизический характер прежней. В диссертации обсуждается вопрос о правомерности истолкования философии Ницше как метафизики. М. Хайдеггер понимает метафизику как истину о сущем в целом и тем самым о способе, каким человек вступает в отношение к «совокупности сущего» и к самому себе. Ницше трактует метафизику в том же ключе – как истолкование общего характера сущего, которое вместе с тем сообщает смысл, цель и ценность человеческому существованию. И Ницше, и Хайдеггер видят в существовании европейской метафизики платонизм с его понятием умопостижаемого бытия, познание которого требует выхода за пределы феноменов. Предвосхищая Хайдеггера, Ницше отводит метафизике определяющую роль в истории и судьбе европейского человека. Столь же судьбоносное значение приписывает он и своей радикальной антиметафизической философии – интерпретации сущего, призванной положить начало принципиально новой истории. Однако их глубокое родство заключается в том, что и та, и другая есть толкование общего характера сущего и способа человеческого существования. Философия Ницше становится началом нового поворота к бытию, версией метафизики неклассического типа. Как показывает

Хайдеггер, ницшевское понятие психологии далеко от традиционного. Когда Ницше характеризует нигилизм как психологическое состояние, то речь идет о «*философском исследовании существа человека в аспекте принципиальных отношений человека к сущему в целом*» (М. Хайдеггер). Однако психология в смысле Ницше не ограничивается человеком, она говорит о живом, подразумеваемая под жизнью все сущее как превышающую себя волю к власти; выступает, таким образом, не только как антропология, но и как метафизика. В заключение параграфа выдвигаются аргументы, позволяющие истолковать мысль Ницше в качестве метафизической, опираясь на хайдеггеровскую трактовку метафизики воли к власти как завершения новоевропейской метафизики субъекта.

Ницшевский замысел деструкции метафизики, как мы видели, включал в себя разоблачение ее как антропоморфии, упразднение ее в качестве морального мироистолкования, устранение «истинного мира» в пользу мира феноменального. Критикуя «гиперболическую наивность» метафизического мышления, возводящего «истину» и «бытие» в самосуший мир, Ницше приходит, в конечном счете, к убеждению, что невозможно добиться видения деантропоморфной действительности. Он не только не преодолевает антропоморфизм, но и сознательно кладет его в основу концепции мира как воли к власти. Психология в смысле Ницше обозначает метафизику, которая, по словам Хайдеггера, «выдвигает человека, как ни одна метафизика прежде, на роль безусловной и единственной меры всех вещей».

Обнаруживая в фундаменте метафизики моральное мироистолкование, Ницше резко критикует мораль как «точку зрения желательности». Однако и здесь позиция Ницше «двоится». С одной стороны, «философия желательности» как суд над целым – проявление человеческой самонадеянности. Но, с другой стороны, сама жизнь есть требование «так должно быть». Тогда «точка зрения желательности, незаконной игры в суд составляет принадлежность хода вещей» (Ф. Ницше). Ницше оказывается перед необходимостью метафизического заключения о характере «мирового целого». Он то берет в кавычки «общий ход вещей», то недвусмысленно рассуждает о мировом целом и его характере. Новая интерпретация сущего требует «раздробить всеобщность», навсегда расстаться с понятиями «единство», «безусловное», но не может избавиться от стремления выйти за пределы феноменов, составляющего суть метафизики. Деструкция метафизики как морали включает в себя и разоблачение наивного отождествления блага и истины. Хайдеггер обращает внимание на двойственное понимание морали у Ницше. Прежде всего, мораль – совокупность прежних высших ценностей, в подчинении которым «добрый человек» находил цель своего существования. Но мораль означает и «систему оценок, имеющую корни в жизненных условиях известного существа» (Ф. Ницше). Поэтому всякое полагание ценностей, в том числе и сознательно исходящее из воли к власти, может быть названо моральным. Новая интерпретация сущего, в которой истина становится ценностью, не может избежать платоновского отождествления истины и блага: истина есть «принятие за истинное», а за истинное принимается то, что наиболее значимо, «пригодно» для поддержания определенного вида жизни.

Предприятие деструкции метафизики резюмируется в упразднении анти-тезы «истинного» и «кажущегося» миров. Мира, *выходящего за границы* интерпретации, то есть трансцендентного мира, просто не существует. Ницше характеризует свою философию как «перевертывание платонизма»: чувственный, «кажущийся» мир становится истинным, то есть единственно достоверным для нас, а сверхчувственный – кажущимся. Однако трактовка сущего как «толкующего существования» упраздняет трансцендентное – «сверхчувственный мир» мир целей и смыслов – за счет помещения его в самую сердцевину имманентности, сущего – жизни. Безличной «абсолютной однородности всего существующего» придаются черты человеческого творчества. В философии Ницше, отвергающей метафизику как «способ выведения условного из безусловного», сохраняется безусловное – таковым является воля к власти. Она, по Ницше, обусловливает ценности в качестве своих собственных условий, играя, таким образом, роль сверхчувственного принципа полагания ценностей. Она же – единственная и подлинная реальность, бытие без всяких кавычек и оговорок. В духе классической метафизики Ницше порой высказывает предположения об «истинном характере» вещей, допуская, что он настолько вреден предпосылкам жизни, что нужна иллюзорность для того, чтобы иметь возможность жить. Ницше остается в русле старого платоновского противопоставления эмпирического, «кажущегося» мира и мира умопостигаемого, трансцендентного, обозначая последний как некий X (скорее всего, ужасный), а эмпирический мир как необходимую для жизни интерпретацию этого подлинного мира.

Упраздняя вместе с бытием истину как частный случай неистины, Ницше все же оказывается перед необходимостью различать «степени мнимости». Критерий истины, способ различения мнимостей и предпочтения одной из них другой заключается в «повышении чувства могущества». И все же истина в традиционном смысле играет весьма существенную роль в философском предприятии Ницше. Ницше со страстью клеймит метафизику как ложное мироистолкование, разоблачает христианскую мораль как «самую вредную, самую коварную, самую подземную форму лжи». В этих случаях истина для Ницше отнюдь не новая «мнимость». Тем самым, по замечанию Хайдеггера, апелляция к традиционному смыслу истины с целью ее трактовки как заблуждения и видимости, ведет мысль Ницше в тупик, к ее распаду.

Задумав грандиозный поход против единственной интерпретации, бывшей до сих пор фундаментом человеческого существования, Ницше не освобождается от ее строя и способа осмысления сущего. Опровергая «измышленные» метафизикой оппозиции, он продолжает двигаться в их русле. Однако радикальная ревизия метафизики, пафос устранения трансценденции и пересмотр на этой основе истории, культуры и перспектив европейского человечества влекут за собой последствия, всю опасность которых осознавал Ницше.

§ 2 «Низложение метафизики: вариант Достоевского» посвящен сюжету деструкции классической метафизики в версии Достоевского и сопоставлению последней с версией Ницше. У Достоевского нигилизм так же, как и у Ницше, – знак перелома, «геологического переворота» в истории европейского

человечества. Осмысление феномена нигилизма у Достоевского конституирует метафизический мир неклассического типа. «Записки из подполья», в которых Достоевский открыл «трагизм подполья» и художественно исследовал психологию нигилиста, обозначили поворот в мирозерцании и творчестве писателя и вместе с тем поворот к новому видению человека «посреди сущего в целом» (М. Хайдеггер). Писатель самостоятельно метафизически продумал феномены пессимизма и порождаемого им нигилизма, во многом предвосхитив поиски европейской философской мысли.

Герой «Записок», «подпольный человек» – живое воплощение всех симптомов нигилизма как переходного, болезненного состояния. Это человек «усиленно сознающий», не знающий «непосредственных ощущений». Для «подпольного человека», как и для нигилиста в изображении Ницше, с «потерей живой идеи о Боге» мир идеалов, сверхчувственный, обязательный мир оказался фикцией: «*Нет ничего святого*». Его настигает сознание глубокой фальши научных, «логических» объяснений мира, а, возможно, и лжи в самом устройстве мира и человеческого существования («тут подмен, подтасовка, шулерство»). Мысль о «своей бесцельности» и ненависть к «безгласию окружающей косности» приводят к убеждению «в совершенной нелепости существования человеческого на земле». Анализ ряда текстов позволяет обнаружить в философии «подпольного человека» три основные формы нигилизма как психологического состояния, выявленные Ницше. Ни идея «гармонии целого», ни идея высшей цели неприменимы к природе с ее «какими-то там всесильными, вечными и мертвыми законами»; «вся планета есть ложь и стоит на лжи и глупой насмешке». Логика пессимизма, доведенная до ее крайних следствий, имеющих отнюдь не теоретическое значение, неоднократно воспроизводится в творчестве Достоевского. В диссертации сопоставлены параллельные концептуальные персонажи – «подпольный человек» и «житель подземелья» из «Утренней зари», метафоры «мышь» и «крота». Показано, что и у Достоевского, и у Ницше путь в «глубину», противоположный свойственной метафизике «психологии восхождения» (Ж. Делез), приводит к «повороту оценивающего взгляда» – «перевертыванию платонизма», низложению прежних высших ценностей.

«*Нет как деяние*» подпольного человека, обращенное против «истинного мира», означает разрыв с духовной родиной. Тема «русского скитальца» занимает в творчестве Достоевского столь же существенное место, как и тема «странника» в творчестве Ницше. Если у Ницше «метафизическая родина» – это «идеальное средиземноморье», то у Достоевского родная почва – православная вера и «русский Христос». Однако духовная родина русского скитальца – не одна Россия, но и Европа. Христианство и строй идеалов, вышедших из его лона, – почва, которая взрастила и европейских «странников», и «русских скитальцев», которые следовали логике духовной эволюции Запада. Анализ метафизического и образного строя размышлений о «закате Европы» и «русском скитальце» в романах «Подросток» и «Идиот» позволяет раскрыть в диссертации аналогичный смысл метафор-концептов, при помощи которых у Достоевского и Ницше воссоздается событие «великого разрыва» с духовной родиной, – «солнце» и «земля», «берег» и «море», «Свет» и т. д. Усиленное соз-

ной, – «солнце» и «земля», «берег» и «море», «Свет» и т. д. Усиленное сознание «русского скитальца», соединяющее убеждение в «утрате и глупости всякого идеала» с «потребностью высшей мысли», образует у Достоевского сердцевину переоценки всех ценностей. Здесь еще одна точка совпадения метафизических конструкций Достоевского и Ницше. Так же как Ницше, усматривающий в подоплеке воли к истине остаток прежней метафизической веры в божественность истины, Достоевский понимает тоску нигилиста «по высшим целям жизни» как замену утраченной «живой идеи о Боге», «последнюю степень идеализма». Минуя философские тонкости, Достоевский фактически понимает идеализм в том же духе, что и Ницше, – как платонизм, то есть «основополагающий строй, согласно которому земная, чувственная жизнь управляется целеполаганием, заходящим в сферу сверхчувственного» (М. Хайдеггер).

В «Записках из подполья» Достоевский осуществляет свой вариант деструкции классической метафизики. Прямым объектом разрушительной критики подпольного человека является философия в ее научно-позитивистском варианте, этический утилитаризм, теории исторического прогресса, эстетика романтизма. Вместе с тем Л. Шестов оценил «Записки из подполья» как подлинную критику чистого разума, преодоление «того строя идей, который гегелевская философия как итог развития европейской мысли воплотила в себе». Эта оценка подчеркивает, что речь действительно идет о деструкции «основополагающего метафизического строя», пусть последний и выступает в облики «современных идей». В диссертации показано, что в поле зрения героя «Записок» попали те идеи, которые и Ницше в записях 80-х гг. выделяет среди примет девятнадцатого века. Так, в афоризме 95 «Воли к власти» упомянуты О. Конт как *«продолжение восемнадцатого века»*, господство науки, показывающее, *«насколько освободилось девятнадцатое столетие от власти идеалов»*, романтизм, *«подделка под восемнадцатый век, род раздутого стремления к его мечтательности высокого стиля»*, наконец, *«успех детерминизма»*. Место трансценденции, утраченной «живой идеи о Боге», занимают ее заменители, трансформации «истинного мира».

Фокус критики позитивизма и теорий детерминизма сосредоточен на «законе разумной необходимости», претендующем на замещение прежней «высшей идеи человеческого существования». «Подпольный человек» чувствует глубокую фальшь подобных притязаний науки и отвергает их: в конце концов, «дважды два четыре» – «это только нахальство», вовсе «не слово на мир». Или, на языке Ницше: «закономерность природы», о которой вы, физики, говорите с такой гордостью, как если бы... – существует только благодаря вашему толкованию и плохой «филологии», – она не есть сущность дела, не есть «текст». Мотив расхождения между разумом и действительностью, логикой, или «логистикой», и жизнью является ведущим в деструкции «истинного мира», принятой подпольным человеком. Системы, классификации, выводящие «средним числом из статистических цифр» законы счастья и благоденствия, исключают «пагубный фантастический элемент», волю как «самую выгодную выгоду» человека. Цель этого упрощения и фальсификации – устройство мира, по-

нятного человеку, прочного и устойчивого, «мира, в котором не страдают». В метафизических конструкциях Достоевского и Ницше понятия становление, воля и жизнь связываются в один смысловой узел. Реальность становления, «живой жизни» противостоит мертвому «дважды два», суррогату «истинного мира». «Усиленное сознание» прозревает Ничто в самом основании «навечно нерушимых» метафизических построек, а единственной реальностью оказывается непостижимый, иррациональный мир. Философские поиски бытия не приводят ни к чему – истина, дарующая смысл человеческой жизни, оказывается фикцией, всего лишь «высшей игрой в жмурки». И все же подпольный человек, этот самый радикальный антиметафизик у Достоевского, чрезвычайно далек от ницшевского феноменализма, признания подтасовки «наилучшей гарантией *реальности*». Экзистенциальная истина, касающаяся тайны человеческого существования, сохраняет незыблемое место в метафизическом мире писателя.

Низложение романтизма играет существенную роль в деструкции «всего прежнего мировоззрения» и у Ницше, и у Достоевского. Скрытая полемика с «прекрасным и высоким» как символом эстетики Шиллера и романтизма в целом составляет важный мотив «Записок». «Приливы» «всего прекрасного и высокого» – это попытка героя избавиться от проклятия «усиленного сознания», вернуть утраченную гармонию. Так и поступает романтик: по словам А. Камю, он «творит свою собственную целостность эстетическими средствами». Однако усиленное сознание не оставляет сомнений: «прекрасное и высокое» дает лишь иллюзорный исход трагизму подпольного существования, подпольный человек отводит «прекрасному и высокому» роль «благородной лазейки». Мир красоты, претендующий на роль абсолюта, заменяющего «живую идею о Боге», столь же мало способен заполнить пустоту в душе нигилиста, сколь и пресловутое «дважды два», законы науки. Тождество красоты добру и истине – ложь, претензия «прекрасных форм бытия» на роль высшей, божественной реальности несостоятельна. В метафизическом мире Достоевского романтический синтез разрушается. Его герои обнаруживают, по словам Н. Бердяева, полярность в самой основе красоты, в то время как романтикам она виделась как сфера, в которой в гармонии сливаются природное и нравственное, человеческое и божественное. Человек, осознавший, что «нет ничего святого», открывает красоту зла, упоение «от мучительного сознания низости», от переступания «черты» – божественного и нравственного закона. Подпольный человек, Свидригайлов, Ставрогин – своего рода эстетики, исповедующие «эстетизм как наслаждение запретным» (П. П. Гайденко), нашедшие наслаждение в обоих полюсах красоты. Достоевский рисует следующий шаг в эволюции романтического эстетизма, когда лишенная нравственной опоры красота станет самоцелью, а бывший романтик спустится из надзвездных сфер, где «он играет собственную жизнь, поскольку не может ее прожить» (А. Камю), и перейдет к действию.

Ключевой момент в принадлежащей Достоевскому версии деструкции метафизики – разоблачение ее в качестве психологии «непосредственного человека» (персонаж, параллельный «доброму человеку» Ницше). «Непосредст-

венный человек и деятель» – антипод усиленно сознающего человека, его психология образует фундамент мироистолкования, с которым ожесточенно полемизирует герой «Записок». Сознание подпольного человека, вынужденного жить без опоры, без достоверности, экстатично: выходящее за пределы наличного бытия, оно устремлено к вечно недостижимому безусловному. Непосредственный же человек уже обладает безусловным, он уверен, что знает истину. Безусловное «непосредственных людей и деятелей» – это «каменная стена» как воплощение «закона разумной необходимости». Для непосредственного человека она – «слово на мир», власть каменных стен представляется ему «лежащей в самой основе бытия и потому непреодолимой» (Л. Шестов). Законы природы, «дважды два четыре» – не толкование, а сам «текст». Порядок, разум внутренне присущи бытию, и потому непосредственные люди находят в «каменных стенах» «непреложное основание своему делу». Поэтому стена заключает в себе нечто «нравственно-разрешающее». Почти мистическое благоговение непосредственного человека перед «каменной стеной» объясняется просто: она поразительно отвечает его психологическим потребностям в душевном покое, в логике, отвлеченной понятности бытия» (Ф. Ницше).

Психологию непосредственного человека подпольный человек обнаруживает в основании науки, этики разумного эгоизма, теорий исторического прогресса. И здесь та же вера в разум, присущий бытию, наивное приписывание реальной истории всякого рода «желательностей». Речь идет о той же «гиперболической наивности», отличающей, согласно Ницше, «доброго человека» – о способности «раздувать» собственные потребности до космических размеров. Здесь же причина того, что в философских теориях свойства «непосредственного человека» предстают как определения человека вообще, «сына природы». Однако «l'homme de la nature et de la verite» – вовсе не норма, а фикция, всего лишь проекция психологии непосредственного человека. И снова перекличка Ницше с Достоевским: «*К психологии метафизики: влияние трусости*». Людей пугают «*аффекты, неразумность и изменчивость*, со всеми их последствиями – опасностью, контрастом, тибелью и т.д.», поэтому все это они исключают из «истинного мира». Усиленное сознание подвергает «химическому разложению» безусловное непосредственного человека, и «каменные стены» исчезают, как мираж. Рефлексия над причиной и нравственной оправданностью поступка уводит мышление в бесконечность, «резоны испаряются». «Инерция» подпольного человека – это «мука “тщетности”», которая, согласно Ницше, владеет сознанием нигилиста, оказавшегося лицом к лицу с хаосом и абсурдом.

В творчестве Достоевского нет сознательно заявленной программы деструкции «всего прежнего мировоззрения» и претензии на некий эпохальный метафизический поворот. Однако, как утверждает в диссертации, место романа Достоевского, взятого в его поэтическое и метафизическое измерения, не только в русской, но и в европейской культуре таково, что позволяет говорить о сопоставимости метафизических открытий Достоевского и Ницше. Созданные писателем «совершенно новый тип художественного мышления» и «новая художественная модель мира» (М. М. Бахтин) подразумевают принципиально

иные метафизические основания, нежели роман, покоящийся на принципах новоевропейской философии и эстетики. Из характеристики ключевых элементов этой новой художественной формы вырисовывается «истина о сущем в целом» и новое «принципиальное отношение человека к сущему в целом» (М. Хайдеггер). Главная особенность художественной модели мира Достоевского – «исключительный антропологизм и антропоцентризм» (Н. А. Бердяев). Согласно М. М. Бахтину, «всепоглощающее самосознание» выступает как художественный доминанта в построении образа героя у Достоевского, «вся действительность становится элементом его самосознания». «Всепоглощающее самосознание», переставшее быть божественным даром, как бы собирает в себе распавшееся целое, конструирует из себя весь мир. «Смысловнесение» и напряженное искание смысла осознаются как сама суть человеческого существования. Открывается бытийственность сознания, мир предстает как неотъемлемая часть судьбы человека, а герой – как «особая точка зрения на мир и на себя самого» (М. М. Бахтин). Но «точка зрения» и есть то, что Ницше называет ценностью. Истина приобретает отчетливый «ценностный» характер, неразрывно соединяясь с жизненным смыслом личности. «Идея» героя, играющая колоссальную роль в художественно-метафизическом мире Достоевского, равносильна «цельной духовной установке» (М. М. Бахтин). Поэтому с известными оговорками можно говорить о «перспективном» характере мира Достоевского: согласно Бахтину, это «мир сопряженных человеческих установок», мир глубоко персоналистичный и плюралистичный.

В заключение параграфа делаются выводы об общности ведущих мотивов деструкции классической метафизики у Достоевского и Ницше и альтернативном характере выдвигаемых ими версий неклассической метафизики. Понимание истины как «цельной духовной установки» у Достоевского и как ценности, феномена воли к власти у Ницше позволило обоим исследовать психологию нигилиста и психологию «непосредственного» («доброго») человека в качестве противоположных мироистолкований, то есть метафизически. Таким образом, мысль Хайдеггера о том, что превращение метафизики в «психологию», осуществившееся в философии Ницше, резюмирует разворачивание существа новоевропейской метафизики, в равной степени может быть отнесена к метафизике Достоевского. Трактовка самосознания в качестве «цельной духовной установки» у Достоевского связана с образом человеческого существования и сущего в целом как становления. Так и у Ницше: перспективизм подразумевает вечно становящийся мир воли к власти, выходящей за собственные границы. Происходящее в романе носит характер грандиозного метафизического эксперимента. Герои Достоевского, испытывая свою «идею», как бы осуществляют дерзкое требование Ницше однажды экспериментально поставить под вопрос ценность истины. Самосознание, устремляясь за свои границы, к безусловному, исследует метафизическую проблему: «существование либо обманчиво, либо вечно» (А. Камю). Фактически речь идет об испытании некоей «принципиальной метафизической установки», той самой «психологии», которая «выдвигает человека, как ни одна метафизика прежде, на роль безусловной

и единственной меры всех вещей» (М. Хайдеггер). И, однако, по Достоевскому, становящийся, хаотичный, порой безумный мир может быть принят человеком, только если есть трансцендентная истина, то безусловное, стремлением к которому живет «всепоглощающее сознание», ставшее мерой всего сущего. Однако после деструкции прежнего «истинного мира», осуществленной героями-нигилистами Достоевского, решение метафизической дилеммы, предложенное писателем, не могло быть возвратом к ортодоксальной вере.

Вторая глава **«Нигилизм и метафизика христианства»** посвящена ключевому моменту «переоценки всех ценностей» у Достоевского и Ницше (и центральной рубрике их метафизических конструкций) – рефлексии по поводу истоков нигилизма в самой метафизике христианства. В § 1 **«Противостояние христианству из христианских побуждений. Великий инквизитор и аскетический священник»** исследуются коллизии «усиленного сознания», переосмысливающего христианство как «тщательно додуманную до конца систему интерпретации» (Ф. Ницше). И Достоевский, и Ницше считали, что нигилизм как «судьба Европы» (М. Хайдеггер) в своих истоках связан с христианством и его историческими судьбами. Великий инквизитор и аскетический священник персонифицируют системы мироистолкования, сыгравшие, по мысли Достоевского и Ницше, главенствующую роль в европейской истории. В диссертации утверждается, что тема соотношения нигилизма и метафизики христианства наиболее рельефно раскрыта Достоевским и Ницше в воссоздании метафизических позиций великого инквизитора и аскетического священника (параллельных концептуальных персонажей).

«Аскетический идеал» – обозначение метафизики христианства как «замкнутой системы воли, цели и интерпретации» у Ницше. Христианство, как он полагал, по своей сути глубоко нигилистично. Нигилизм здесь предстает как результат пессимизма, обесценение «здесь-бытия», жизни. Мысль о генетической связи атеизма, социализма и нигилизма с христианством не раз повторяется у Достоевского. Корень этих тождественных по своей сути явлений – в «потере живой идеи о Боге», неизбежно ведущей к «радикальному опровержению христианства и его нравственности». Вместе с тем в самом христианстве заложено зерно, из которого, в конечном счете, вырос нигилизм. Это – «высокое воззрение на человека», главную роль в трансформации которого в «безбожный гуманизм» сыграло, по Достоевскому, католичество, совершив роковую подмену самой сути христианства, подмену Богочеловека человекобогом. Искажение сути первоначального христианства определило, согласно Достоевскому, судьбу Европы. Это искажение персонифицируется у Достоевского в образе великого инквизитора. Его истолкование мира и человеческого существования представляет собой нигилизм. Этот вариант нигилизма, в сравнении с нигилизмом аскетического священника Ницше, как бы следующая ступень: от пессимистического подозрения по отношению к жизни великий инквизитор приходит к «сознанию *отсутствия всякой ценности*», его *Нет* «миру Божьему» и Христу реализуется в метафизике воли к власти.

Согласно К. Ясперсу, «основной опыт собственной жизни Ницше – противостояние христианству из христианских побуждений – становится для него **моделью всемирноисторического процесса**». Этот же мотив лежит в основе аргументации Ивана Карамазова в пользу отречения от «мира этого Божьего» и в основе восстания великого инквизитора против Христа. Главной силой, противостоящей христианскому мироистолкованию, и у Достоевского, и у Ницше является воспитанная самим христианством правдивость. Мотив противостояния интеллектуальной совести христианству красной нитью проходит через все произведения Ницше, начиная с «Человеческого, слишком человеческого». Согласно Ницше, метафизика христианства как моральная интерпретация сущего взрастила силу, которая взрывает эту интерпретацию изнутри. Истина больше не спасает, она опасна. Однако, так же, как «самые беспощадно честные христиане христианства» жертвовали всем во имя веры, так и их наследники, «безбожники и антиметафизики», «добрые европейцы», готовы, следуя велениям совести, во имя истины «пожертвовать всем утешительным, священным, целительным». Люди отречения, они никогда уже не смогут успокоиться «в бесконечном доверии». К таким «пуританам-фанатикам совести» (Ф. Ницше) принадлежат Иван Карамазов и придуманный им великий инквизитор. Иван – единственный из героев-нигилистов Достоевского вступает в прямую конфронтацию с христианством, сознательно стремясь низложить его ценности. В аргументации Ивана сконцентрировано «такой силы отрицание Бога», которого, как с полным основанием заявляет Достоевский, до сих пор не знала Европа. Это восстание совести нигилиста против метафизики христианства, против его толкования природы, истории и истины.

Иван, подобно «доброму европейцу» Ницше, чувствует себя «наследником тысячелетий европейского духа». Иван «плачет» по утраченной идее, по былой «страстной вере» христианства. Совесть, унаследованная от «дорогих покойников», не в силах принять совмещение невинного страдания с божественным промыслом: это означало бы веровать вопреки разуму и совести в «премудрость и цель Его, нам совершенно уж неизвестные». Для нигилиста, человека, «из гордости бесконечной желавшего и могшего убедиться только в том, что вполне ясно», это совершенно невозможно. Однако, в отличие от ницшевского «человека отречения», он не способен жить «без вида на гору», смириться с тем, что «нет больше разума в том, что совершается, ни любви в том, что свершится с тобой» (Ф. Ницше). Эту неразрешимую коллизия совести Ивана Зосима называет признаком «сердца высшего», способного «горняя мудрствовать и горних искати». «Вековечная священная тоска», неистребимое стремление мысли к «горнему» в глазах Достоевского связаны с христианством, оцениваются им как присутствие Святого Духа в избранной душе, хотя в своем мудрствовании эта душа больше не может обрести Бога и принять высший смысл Его творения.

Воля к истине приводит сознание нигилиста к необходимости низложения христианства как «сообразованного и *цельного* воззрения на вещи». Здесь у Ницше, упразднившего границу между истиной и заблуждением, ведущей те-

мой становится, тем не менее, противостояние интеллектуальной совести метафизике христианства как ложной интерпретации сущего, совокупности фикций. Ницше разбирает психологию аскетического священника в качестве системы интерпретации сущего в целом, обнаруживая «за завесой веры» – «инстинкты», за «жреческим способом оценки» – «жреческий способ существования». Аскетический священник и аскетический идеал в трактовке Ницше – трансгисторические феномены, не привязанные к определенной религии и исторической эпохе, однако христианство демонстрирует их предельное воплощение. Ницше объявляет область морали и религии психологией заблуждения, более того, «здесь in psychologicis заблуждение является радикальным, т. е. значимым по существу, т. е. самой субстанцией». Это значит, что заблуждение возводится в онтологический принцип, Ничто становится субстанцией, называется Богом, тождественным бытию и истине.

Корни аскетического идеала, «жреческого способа оценки», согласно Ницше, заключаются в пессимизме. Приверженность «более сложных, более глубоких, более созерцательных» к аскетическому идеалу рождается из «длительного подозрения относительно ценности существования» и размышлений о собственной ценности. Отсюда следует либо вывод о бессмысленности всего совершающегося, либо возможность дать *интерпретацию* этой жизни «в свете высшей ценности». Аскетический священник избирает второй путь. Суть интерпретации, названной Ницше аскетическим идеалом, состоит в повороте оценивающего взгляда, в том, чтобы «осудить весь этот мир становления как марево и измыслить в качестве *истинного* мира новый мир, потусторонний нашему». Психологическая потребность в прочном, непреходящем, безусловном и стремление избавиться от всякой кажимости, становления, страдания, смерти порождают интерпретацию, обесценивающую жизнь, посягательное здесь-бытие. Аскетический священник – персонификация этой интерпретации, он есть «ставшее плотью желание некоего инобытия».

Вопрос об истоках и смысле аскетического идеала приводит Ницше к размышлению о природе человека. Эта интерпретация сущего столь могущественна потому, что она дала ответ на сущностные потребности человеческого существования. Существо человек и его культурное бытие парадоксальны. Вступление человека в мир культуры означало «разрыв», «насильственное отпарывание от животного прошлого». Из мира исчез «чудовишный квантум свободы». Воля к власти обратилась вовнутрь, стала «нечистой совестью» и формирующим началом культуры. С этого эпохального «прыжка» начинается «величайшее заболевание» человечества – «страдание человека *человеком*», страдание «проблемой своего же смысла». С другой стороны, это событие повлекло за собой изменение «конфигурации земли», то есть фундаментальное изменение в самом сущем. «Нечистая совесть» предстает в качестве сущностной черты феномена «человек», синонима его культурного бытия. С этой точки зрения парадоксальность и нерешенность человеческого существования таит в себе невиданные возможности. Аскетический идеал – это перетолк «нечистой совести», страдания человека самим собой в вину перед Богом. Он дал ответ на

вопрос «к чему вообще человек?»; истолковывая страдание, указал человеческой воле цель. Было найдено противоядие от нигилизма, оправдание существования: человек перестал быть «мячом абсурда и бессмыслицы». Однако, по Ницше, этот «доныне единственный смысл» был иллюзорным, цель – «истинный мир» – фикцией. Трагизм человеческого существования усугубляется аскетическим идеалом, поскольку эта единственная доселе «замкнутая система воли, цели и интерпретации» представляет собой «бунт против радикальнейших предпосылок жизни», волю к Ничто.

Близкие мотивы мы обнаруживаем в основании метафизического бунта Ивана Карамазова против христианства, в аргументации великого инквизитора. Достоевский специально подчеркивает отличие атеизма Ивана от предшествующего атеизма, этот мотив совпадает у него и у Ницше. Писатель делает акцент на утрате высшего смысла существования, важнейшем симптоме нигилизма в понимании Ницше: «Отрицание не Бога, а смысла его создания». Речь идет, так сказать, об «экзистенциальной аргументации», опровергающей трансцендентный смысл. «Страдающий инквизитор» приводит аргументацию Ивана к крайним выводам. «Нерв» легенды составляет не столько уклонение католичества от духа подлинного христианства, сколько противостояние нигилизма и христианства. В диссертации показано, что созданный фантазией Ивана девятнадцатый кардинал XVI века фактически аргументирует метафизическую позицию нигилизма, обозначающую кризис европейского самосознания конца XIX века. Если аскетический священник ищет спасения от «неисцелимого пессимизма» в конституировании божественного «истинного мира», то великого инквизитора аскетический идеал уже не спасает от нигилизма. Напротив, его бунт против христианства, исходящий из христианского же требования правды, приводит к пессимизму и нигилистическому отрицанию высшего божественного смысла сущего. В системе понятий Ницше метафизическая позиция великого инквизитора – логический итог длительного господства аскетического идеала, нигилизм как «обесценение всех ценностей».

Напрашивается прямое сопоставление аргументации Ивана с основными мотивами ницшевской дискредитации христианства: отказ признавать связь истины и страдания; христианская вера как «sacrificio dell'intelletto», причиняющая невыносимую боль человеку, наделенному чуткой интеллектуальной совестью; христианская надежда на бессмертие как «возведение эгоизма в бесконечное, в бесстыдное». Интеллектуальная честность заставляет подвергнуть сомнению и догмат грехопадения. Настаивая на неискупимости детского страдания (символ «абсурда всей исторической действительности»), Иван отказывается признать человека виновным. Тема невинности и «безответственности человека» – одна из ведущих и в ницшевской переоценке христианства.

Сюжет главы «Бунт» романа «Братья Карамазовы» – низложение христианской теодицеи, метафизическое восстание против Бога-Отца. Глава «Великий инквизитор» представляет собой ответ Ивана на «контраргумент» Алеши: Божий мир был бы неприемлем, если бы не Христос, в Нем одном и заключена возможность «принять мир Божий» вопреки голосу интеллектуальной совести.

Вопрос заключается в том, действительно ли явление Христа и его смерть – «вековечный аргумент», ответ человеку, осознающему свою невинность, бессмысленность страданий и призывающему за них к ответу Бога? Искупительная жертва Христа, по мнению Ивана и великого инквизитора, – не более чем неудавшийся эксперимент. Эта жертва «для такого огромного, что равносильно этому страданию», ничего не изменила в «Божьем мире», не разрешила никаких вопросов. «Не нашел ничего после креста своего» – это значит: нет ни Царства небесного, ни бессмертия, ни все разрешающего смысла и оправдания. Смерть Христа, «великого идеалиста», у Ивана Карамазова, а еще раньше у Кириллова в «Бесах» становится аргументом в метафизическом противостоянии Богу; она лишь усиливает ощущение абсурдности «мира Божьего» и человеческого существования.

Великий инквизитор так же, как Ницше в «Генеалогии морали», видит в христианстве ответ на «вековечную тоску» человечества. В диссертации показано, что в понимании «природы человеческой» обнаруживается явная близость мысли великого инквизитора и Ницше: у обоих присутствует мотив «грубого несовершенства человеческой природы»; у обоих коллизии свободы порождают «вопрос личный, то есть совести, – как справиться с совестью» (Ф. М. Достоевский). Человек страдает проблемой собственного смысла, смешивая нечистую совесть с Богом, делая муки свободы интересным зрелищем для богов – у Ницше. Человек ищет, «перед кем преклониться», кому вручить совесть, и «с этим он создает себе богов во всю свою историю» – у великого инквизитора Достоевского. «Обет» Христа многократно усиливает страдание проблемой собственного смысла, требуя от человека «стояния в свободе», возводя в высшую степень открытость и нерешенность человеческого существования. Достоинство великого инквизитора «не могло вынести жизнь в мире, смысл которого нельзя понять» (Р. Лаут). Он знает «тайну – что истины нет, Бога, то есть того Бога, которого Ты проповедовал», и обвиняет Христа за прошедшие и будущие страдания человечества. «Иной мир», «бессмертие души» для великого инквизитора – фикции, и он сознательно пользуется ими, чтобы справиться с человеческой свободой.

Важнейшая забота великого инквизитора и аскетического священника – «овладеть свободой людей» (Ф. М. Достоевский), или «прибирать к рукам страждущих» (Ф. Ницше). И у Достоевского, и у Ницше есть развернутое изображение средств борьбы обоих *homines religiosi* с человеческим страданием, с муками «нечистой совести». В диссертации показано, что средства, с помощью которых великий инквизитор и аскетический священник формируют определенный образ жизни для страждущих, имеют метафизическую природу. Они прямо связаны с интерпретациями сущего в целом и человеческого существования, которые исповедует каждый из двух *homines religiosi*. За этими интерпретациями скрываются определенные психологические потребности; психология *homines religiosi* претворяется в мироистолкование. Согласно Ницше, прозрение относительно характера сущего и человеческого существования опасно, ибо грозит признать человека «мячом абсурда и “бессмыслицы”». Потому «ин-

стинкт *ressentiment*, сделавшийся гением, должен был изобрести себе *другой мир*». Чтобы устранить из мира бессмысленное страдание, аскетический священник онтологизирует «нечистую совесть», бессознательно заражая «невинность становления понятием “нравственного миропорядка”, “наказанием и виною”». Возведение вины, «нечистой совести» в ранг метафизического принципа позволяет сохранить «за миром характер *совершенства*, несмотря на страдание и зло», найти великое средство противодействия пессимизму и нигилизму.

Отвергая божественный миропорядок как фикцию, великий инквизитор создает собственный проект мира, чтобы раз и навсегда ответить на «всеобщую и вековую тоску человеческую». Средства «овладения людской совестью» очень близки к средствам, при помощи которых аскетический священник «приблизает к рукам страждущих». Однако, согласно Ницше, священником бессознательно руководит «инстинкт теолога», который позволяет обрести в вере в Бога, в аскетический идеал единственное спасение от «неисцелимого пессимизма», а великий инквизитор вдохновляется идеей сознательного бунта против Бога. Практика великого инквизитора восходит к его интерпретации сущего как небожественного, неморального, бессмысленного, и к его взгляду на природу человека как «недоделанного пробного существа, созданного в насмешку». Кардинал устраняет границы между истиной и ложью, махнув рукой на «это чертово добро и зло», прежнее высшее нравственное мерило поступка. Достоевский показывает возможную, отмечаемую и Ницше, историческую трансформацию аскетического идеала: «Бог», «Царство Божие», «бессмертие души», ясно осознаваемые как фикции, используются великим инквизитором как средство манипулирования человеческой совестью. «Чудо» и «тайна», утратившие для великого инквизитора трансцендентный смысл, выступают как средства «авторитета», инструменты воли к власти. Более того, они превращаются в средства метафизического бунта против Бога, поскольку представляют собой всего лишь «фокус интерпретации».

Рефлексия по поводу христианского мироистолкования у Достоевского и Ницше связана с попытками сформулировать альтернативу как нигилизму, так и послужившему его истоком историческому христианству, представленному метафизическими позициями великого инквизитора и аскетического священника. Обращение обоих мыслителей к подлинному христианству, место феномена Христа в их метафизических конструкциях исследуются в § 2 «Христос Достоевского и Иисус Ницше: возможность смысла в обезбоженном мире». Интерпретация феномена Христа тесно связана не только с рефлексией по поводу сущности христианства и истоков нигилизма, но и с истолкованием сущего и смысла человеческого существования самими мыслителями.

«Исступленная любовь к лику Христа» (Н. А. Бердяев), теснейшим образом связанная с убеждением писателя в осмысленности сущего в целом и человеческого существования, – одна из важнейших «опор» метафизического мира Достоевского. Христос, по Достоевскому, однажды и навсегда явленный, воплощенный смысл и человеческого существования, и всего сущего («идеал человека во плоти», «вековый от века идеал», «окончательный идеал на зем-

ле» и т. п.). Самым настоящим был для писателя вопрос «можно ли верить, быв цивилизованным, т. е. европейцем, т.е. верить безусловно в божественность Сына Божия Иисуса Христа»? «Кирилловская антитеза», без сомнения, и антитеза самого Достоевского: «или Иисус... единственный смысл вселенной и ее бытия, или вся вселенная целиком – ложь и безумие» (Ф. Степун). Чтобы принять тезис дилеммы, отвергнув антитезис, недостаточно было признать Христа «высшим человеком» или нравственным идеалом. Размышляя над вопросом о божественности Христа, писатель пришел к весьма неортодоксальному ее обоснованию.

Мотив красоты идеала Христа у Достоевского – один из главных в этом обосновании. «Чудесная и чудотворная красота» идеала Христа заключается в его «нравственной недостижимости». Своим словом, жизнью и смертью Он соединил несоединимые, как представляется Достоевскому, начала: «закон я», закон личности, и закон любви, гуманизма. «Исступленное чувство личности» (Н. А. Бердяев) свойственно Достоевскому как «русскому европейцу», в плоть и кровь которого вошло декартово *cogito*. Ставшее внутренней самоочевидностью, оно соседствует в метафизическом мире Достоевского со столь же абсолютной достоверностью Христа как «идеала Красоты». В нем Достоевский надеется найти «исход душевный» мукам двойственности, хорошо знакомым «усиленному сознанию» нигилиста. Речь идет именно о некоем возврате к утраченной цельности, о *возвращении* личности, дошедшей «до крайних пределов развития», в непосредственность, в «массу». Значит, сначала должна была разверзнуться пропасть между самосознанием и лишенным смысла, «обижающим» его миром, между царственным *Я* и *Другим*, чтобы появилась потребность эту пропасть преодолеть. Для этого необходимо, по Достоевскому, «невозможное на земле» чудо Христовой любви, которое получает такое истолкование: «Достигнуть полного могущества сознания и развития, вполне сознать свое я – и отдать это все самовольно для всех». Всемогущее *Я* с его «вольным и свободным хотением» сохранено, и в то же время его разрушительная энергия отведена в безопасное русло указанием на недостижимый образец претворения высшего самоволия в высшее отречение от воли. Однократное личностное воплощение «идеала Красоты» и его рациональная непостижимость побуждают Достоевского истолковать явление Христа как чудо, вызывающее эстетический восторг, служат основанием для подтверждения Его божественной природы.

В трактовке феномена Христа у Достоевского преобладает мотив «идеала человека во плоти». Достоевский ориентируется в истолковании явления Христа на метафизику и догматику христианства, однако его толкование идеи Боговоплощения не ортодоксально. Фактически речь идет о совершенном воплощении человеческой сущности, об осуществлении «на деле и во плоти» образца человечности, идеала, но не о Боговоплощении в христианском смысле. По замечанию В. В. Зеньковского, тайна Богочеловечества Христа в этом контексте выпадает. В размышлениях о Христе Достоевский шел от «идеала человека во плоти» к утверждению Его трансцендентной природы, однако так и не преодолел «христианского натурализма» (В. В. Зеньковский).

В диссертации воспроизводится и анализируется аргументация, призванная обосновать божественность Христа и включающая образ Христа в метафизическую конструкцию Достоевского. В разъяснении содержания веры у него отождествляются разнородные по смыслу определения: «окончательный идеал человека» и «Бог воплотившийся». Вера во Христа как в «Бога воплотившегося» позволяет достигнуть состояния «обожания» как высшей степени восторга, только и позволяющего человечеству избежать безбожия, безнравственности и гибели. Потребность «обожания», по Достоевскому, есть «неотъемлемое свойство человеческой природы». Оно раскрывается как «признание бесконечного, стремление разлиться в бесконечность мировую». Именно из этой «естественной потребности» выводится существование Бога: «А чтоб было обожание, нужен Бог». Трансценденция выводится из имманентной сознанию абсолютной достоверности, самоочевидности связи конечной человеческой реальности с «бесконечностью мировой». Вера во Христа как «Бога воплотившегося» служит своеобразным мостом, соединяющим конечность человека с бесконечностью Бога, или точнее, точкой их слияния, живым доказательством возможности «соприкосновения мирам иным». Только вера в «идеал Красоты» как высшая степень восторга позволяет осуществить прорыв от конечности и эгоизма человека в бесконечность божественного бытия и любви. Это толкование «обожания» расходится по существу с православной идеей обожения. В аргументации Достоевского угадываются контуры некоего варианта неохристианской метафизики, который позднее будет реализован философией религиозного экзистенциализма. Из глубины экзистенции, сознания человека, переживающего свою конечность и богооставленность, постигается и утверждается трансценденция, Бог; а «метафизический скачок» от конечного и абсурдного существования к высшему смыслу и бесконечности осуществляется в иррациональном акте веры.

Мотив приобщения конечного человеческого существования к мировой бесконечности, толкуемой как трансцендентное божественное бытие, наряду с мотивом слияния в «сияющей личности Христа» закона Я и закона гуманизма, образует вторую линию обоснования божественности Христа и чрезвычайно важной для Достоевского идеи бессмертия души. Точнее говоря, антитеза закона личности и закона любви у Достоевского совпадает с антитезой становления и вечности, а идеал Христа воплощает в себе синтез этих противоположностей. Истолкование феномена Христа как исполненного предназначения человека, по Достоевскому, позволяет утверждать бессмертие души, осуществляющей идеал Христа в Вечности. Метафизическая конструкция Достоевского требует отождествления бытия Божьего и бессмертия души. «Отрицание земли» нужно, чтобы быть бесконечным, и Христос как отрицание «земли» (то есть земного человеческого существования, всегда открытого и незавершенного, неразрывно связанного с самоутверждением и страданием) указывает на возможность иной, трансцендентной реальности и иной формы существования человека.

В диссертации отводится существенное место теме подлинного образа Христа, первохристианства в легенде о великом инквизиторе, которая, по на-

шему мнению, содержит художественное «резюме» метафизических и богословских размышлений над феноменом Христа. Доминантой этого «прикровенного образа» (Н. А. Бердяев), увиденного в его однократности и вечности, становится «неслыханная дотоле свобода». Воссозданный в художественном пространстве легенды, в той абсолютной чистоте и первозданной сути, которую в нем усматривал писатель, «обет свободы» Христа стоит вне рамок теологии, какой бы то ни было догматики.

В эпоху «затмения Бога» человек оказывается перед миром, лишенным цели, смысла, истины, перед бездной Ничто. Образ этой бездны во всем его ужасе увидел Достоевский в девятнадцатом веке и всеми силами стремился найти возможность спасения от страшного видения, не оставляющего надежды. Поэтому его метафизический мир представляет собой как бы некий вариант «христианского паулинизма», «образ бездны, края которой соединены одним лишь ореолом Спасителя» (М. Бубер). Христос в метафизическом мире Достоевского играет колоссальную роль – и теодицеи, и «антроподицеи», по выражению Бердяева. Образ Христа позволяет сохранить свободу как сущностную черту человеческого существования, «обеспечить» ей бытие в вечности и в то же время указать мерило свободы, имеющее трансцендентную природу. В диссертации делается вывод о том, что в метафизическом мире Достоевского убеждение в осмысленности человеческого существования, связанное с истолкованием явления Христа как уникального воплощения этого смысла, служит основанием и богоборческого бунта, и принятия трансцендентного божественного бытия, тождественного бессмертию души. Метафизический скачок от трагической бессмысленности к утверждению трансцендентного смысла, от самоутверждения *Я* к «полному синтезу» *Я* и *всех*, от становления к Вечности, опосредован абсолютной достоверностью переживания идеала Христа.

Для Ницше, как и для Достоевского (но на иной лад и по иным мотивам), образ Христа – «мучительно родной и оттого атеистически “заметаемый”» (К. А. Свасьян). В низложении христианства образ подлинного, первоначального христианства, воплощенного в образцовой практике жизни Иисуса, играет далеко не последнюю роль. Это противопоставление в предельно обостренной форме предстает в «Антихристе», но так или иначе дает о себе знать и в других книгах Ницше. С другой стороны, как и у Достоевского, феномен Иисуса обнаруживает теснейшую связь с ключевыми мотивами собственной метафизической конструкции Ницше – жизни как становления, «вечного возвращения», сверхчеловека. Только психология, толкуемая в смысле самого Ницше, дает ключ к пониманию типа Спасителя. Психология Спасителя означает нечто большее, чем «внутренний мир» Иисуса, а именно некую интерпретацию «сущего в целом» и человеческого существования. И эта интерпретация, воссоздаваемая Ницше, обнаруживает несомненное сходство с его собственной метафизической позицией и радикальное расхождение с аскетическим идеалом.

Иисус открывает «психологическую реальность “спасения”». В «благой вести» слиты воедино два момента: Царство Божие, подлинная жизнь есть «опыт сердца» («оно повсюду, оно нигде»), психологическая реальность, и она

же есть жизнь вечная, обретенная здесь и сейчас. Соединение этих двух моментов играет важную роль в метафизической конструкции Ницше и в его личном духовном опыте. Иисусу не нужно искать «истинный мир», противоположный «миру сему»; это различие для него просто не существует. Иисус живет в «истине», «на лоне Бога» и эта жизнь, эта реальность – единственная. В диссертации показано, что Иисус в изображении Ницше – стихийный антиметафизик, он инстинктивно устраняет платонизм и метафизику христианства, как будто следуя требованию самого философа упразднить антитезу «истинного» и «кажущегося» миров как фикцию. Он ничего не знает о трансцендентном Боге, о «бытии», выходящем за пределы «опыта “жизни”», какой ему единственно доступен». В мире Иисуса нет противоположностей и, прежде всего, пропасти между человеком и Богом, между «внутренним» и «внешним» миром. Но и сам Ницше объявляет представление о противоположностях не более чем предрассудком философов. Иисус предстает как «свободный ум»: «ему нечего делать со всем устойчивым (слово, формула, церковь, закон, догмы): “все, что устойчиво, убивает...”»; он верит только в жизнь и живое – а это не “есть”, это становится...». Но и, согласно самому Ницше, характер становящегося мира не поддается формулировке, «познание и становление исключают друг друга». Да и характеристика Иисуса как «свободного ума» свидетельствует о многом: «свободный ум» – это тот, кто освободился от всякой традиции; кто способен не только «мыслить иначе», но и «быть иначе».

Иисус Ницше оставляет в наследство человечеству евангельскую практику, свою жизнь и смерть как «бытие, исполнение, действительность этого Царствия». «Благая весть» – уникальный опыт человека, живущего «на лоне Бога» и открывающего путь к этой жизни всем, каждому, кто хочет по нему идти. Ницше саму евангельскую практику отождествляет с «Богом», «Царством Божиим». Это означает, что Иисус своим практическим поведением, образцовыми жизнью и смертью устранил всякую трансценденцию, «Бога» как нечто выходящее за границы единственной психологической реальности.

Верный методу «психологии глубин», Ницше обнаруживает за психологической реальностью «спасения» «две физиологические реальности»: инстинктивную ненависть к реальности и инстинктивное отвращение к вражде. Поэтому любовь Иисуса и «глубочайшее слово Евангелия» «не противясь злumu» – просто естественное обнаружение этой «неспособности к противодействию»; единственная, последняя возможность жизни. Психологическая реальность «спасения», всецело актуальная и имманентная, вызвана к жизни интерпретирующей силой инстинкта *décadence*, боязнью всякого прикосновения извне. Возникает ощущение диссонанса между воссоздаваемым самим Ницше возвышенным образцом жизни и смерти Иисуса (символ «превосходства над всяким чувством *ressentiment*») и стремлением «снизить» его, указав корни необычайной внутренней свободы и любви Иисуса в «высшем развитии гедонизма на вполне болезненной основе». В противоположность Достоевскому, у которого любовь Христа – апофеоз нравственного развития личности, Ницше намеренно лишает «благую весть» нравственного оттенка, она в полном смысле

слова – «по ту сторону добра и зла». «Благой вестью» и жизненной практикой Иисус утверждает «невинность становления», инстинктивно устранив грех, вину и мораль, мир «того, что должно быть»; в результате, по замечанию Ясперса, «вся мировая действительность растаяла, как мираж». Но, согласно Ницше, реальность и есть «мираж», «толкующее существование», и Иисус инстинктивно живет в согласии с ницшевским феноменализмом. Вот почему «благая весть» Иисуса совершенно чужда христианской метафизике и теологии христианства. Христианская интерпретация вырастает на почве пессимизма, тогда как для Иисуса Ницше страдание – вовсе не аргумент против жизни. Иисус говорит жизни «да», на свой лад утверждает ее – как психологическую реальность блаженства, в которой растворяются, как мираж, ненависть, страдание и смерть. Метафизика христианства рисует дуалистический мир, где отпавшее, греховное существование предстает всего лишь как мост в инобытие.

«Миру чистых фикций» христианской метафизики Ницше противопоставляет возвышенную символику, с помощью которой Иисус передает «опыт сердца». Ницше расшифровывает центральные понятия христианской теологии исключительно в качестве символов. Как и у Достоевского, у Ницше приобщение к вечности и завершенности целого – неотъемлемая характеристика человеческого существования. У Достоевского переживание этой связи, «потребность обожания», указывает на трансцендентную реальность, несущую в себе «отрицание земли». У Ницше само переживание этой связи и есть состояние «божественности», и есть «Бог». В метафизическом мире Ницше Иисус воплощает своим «словом» и жизнью одну из любимых идей философа: императив «быть в становлении». По Достоевскому, «вечность мгновения» равнозначна утверждению трансцендентного смысла жизни и бессмертия души. «Царство Божие» Иисуса Ницше – символ обретения «здешней жизни вечной», в которую верует Кириллов в романе «Бесы». Если Достоевский считает бессмертие души единственной гарантией смысла человеческого существования, то Ницше убежден, что «великая ложь о личном бессмертии» лишает жизнь всякого смысла. Христианин Достоевский видит в идее бессмертия души единственную гарантию нравственности, «антихристианин» Ницше – «беззащитное возведение всякого рода эгоизма в бесконечное, в бесстыдное».

Со «смертью Бога» человеческое существование лишается смысла. В метафизическом мире Ницше практика жизни и смерти Иисуса демонстрирует возможность порождения смысла в мире становления, лишенном предела, трансцендентного смысла и цели – опыт «присутствия вечности в настоящем» (К. Ясперс). Реальность блаженства не знает смерти и трансцендентной цели, а значит, обращенность к концу утрачивает значение фундаментальной характеристики человеческого существования. Идея вечного возвращения открывает возможность «утверждения бессмертия этой жизни без всякой бутафории “инобытия”» (А. Белый). Каждый миг «здешней жизни» оказывается мигом порождения смысла, прикосновения к Вечности.

Интерпретируя феномен Христа, Достоевский и Ницше прорабатывают в своих метафизических мирах «одну из принципиальных возможностей челове-

ческого бытия вообще» (К. Ясперс). У Ницше эта возможность наиболее совершенным способом реализована Иисусом. Понятие «Сын человеческий» – это «вечная действительность», психологический символ, освобожденный от понятия времени». Ницше и сам, своей собственной жизнью, пытался реализовать эту принципиальную возможность человеческого бытия вообще. Важнейшее условие возможности такого способа бытия – «превосходство над всяким чувством ressentiment», отказ от какого бы то ни было осуждения жизни, ницшевская *amor fati*, «не противься злему» Иисуса, «все хорошо» Кириллова. Любовь Иисуса как путь к блаженству, «последняя возможность жизни», в то же время неотвратно влечет его к смерти, проявляет себя как воля к Ничто. Иисус, сумевший обрести вечность в миге и все же одержимый тоской по смерти, в мире Ницше предвещает возможность иного психологического типа, для которого бытие «настолько священо, что оправдывает даже чудовищное страдание». Воплощением этого типа и жизненной установки является Дионис.

В заключение параграфа формулируются выводы. Ключ к постижению Достоевским и Ницше феномена Христа – «единственно в личном переживании и сверхчувственном опознании этого “вечного факта”» (К. А. Свасьян). Христос и у Достоевского, и у Ницше – уникальное личное воплощение «одной из принципиальных возможностей человеческого бытия», при этом образ Христа как у Ницше, так и у Достоевского стоит вне христианской теологии. Для обоих воссоздание подлинного образа Христа – способ осмысления истории христианства, а тем самым истории и судьбы европейского человечества; более того, способ осмысления человеческого предназначения вообще и сущего в целом. От личного переживания феномена Христа Достоевский и Ницше переходят к метафизическим заключениям о характере человеческого существования «внутри сущего в целом». В метафизических мирах обоих феномен Христа – символ «вечности мгновения» (М. М. Бахтин), то есть высшей осмысленности конечной человеческой жизни, символ приобщения к вечности и завершенности целого. Достоевский пришел к утверждению «вечности мгновения» путем неортодоксального обоснования бессмертия души, важную роль в котором сыграло движение от переживания абсолютной достоверности идеала Христа к утверждению его божественной природы. В метафизическом мире Ницше феномен Иисуса – символ присутствия вечности в мгновении, воплощенная возможность порождения смысла в бесцельном потоке становления, лишенном трансценденции. Ощукая свою близость глубочайшему слову Иисуса, Ницше, тем не менее, стремился превзойти его жизненную установку, претворить «дионисическое состояние в философский пафос».

Глава III «Проект бытия как воли к власти и метафизика неохристианства: перспективы человека» посвящена анализу осмысления Достоевским и Ницше перспектив человека в мире, живущем под знаком «смерти Бога», сопоставлению предложенных ими метафизических проектов спасения из бездны нигилистического отчаяния. В §1 **«Превращение дионисического состояния в философский пафос»** исследуется тема оправдания мира и человеческого существования в ситуации «смерти Бога» в творчестве Ницше. Род «человек»

потерпел всемирно-историческое поражение: кульминационным пунктом истории стала нигилистическая катастрофа, в которой погиб «доныне единственный смысл». Но именно теперь, в «момент высочайшего самосознания», открывается возможность переломить ход истории и судьбу человечества. «Одна интерпретация погибла», и возможна совсем иная, в которой «всеобъемлющее “Нет!”» превратится в благословляющее «Да». Существует ли в этой духовной ситуации оправдание для мира и человека, возможна ли «философия “да”», «религия “да”»?

«Артистическая метафизика» «Рождения трагедии» рассматривается в диссертации как «первое решение» Ницше, исток будущего, более радикального и опасного решения, прообраз метафизики воли к власти. Здесь намечена принципиальная для философствования Ницше тема: противопоставление «дионисической», «чисто артистической» оценки жизни – христианской как моральной. Это первая попытка «превращения дионисического состояния в философский пафос». В диссертации подчеркнута важная роль понятия вечности в «артистической метафизике». Ницше говорит об эстетическом оправдании существования именно в вечности: человек представляет собою ценность лишь постольку, «поскольку он способен наложить на свои переживания клеймо вечности». Роль вечности как «источника смыслопорождения» (И. Войцкая) уже осознана Ницше, и эта точка зрения открывает прямой путь к идее вечного возвращения. Вот почему аполлоническое и дионисическое искусство даруют «метафизическое утешение»: оба позволяют взглянуть на человеческое существование в перспективе вечности. Одно утверждает вечность явления, как бы отливая последнее в совершенные формы, то есть утверждает красоту, а значит, вечность каждого мгновения человеческой жизни. Другое, погружая ее в «поток вневременного», дает ощущение укорененности индивидуального существования в судьбе бытия. Пока у Ницше два рода утешения отнесены к разным мирам. Мир «алчной воли» противостоит аполлоническому миру красоты, истинно-сущее – иллюзии, единство – индивидуации, вечность – становлению (точнее, вечная жизнь воли – вечности становящегося мира явления). В будущем философу предстоит устранить этот дуализм в понятии «толкующего бытия», в идее вечного возвращения.

Ницшевого человека больше не окликает Бог, но его по-прежнему зовет Вечность. Чтобы ответить на ее страшный зов, надо признать «художественный смысл, явный или скрытый, за всеми процессами бытия», истолковать жизнь как совершенное художественное творение, а самому стать ее «медиумом», трагическим художником. В феномене гения-художника Ницше, с одной стороны, сокрушает рефлектирующее Я «теоретического человека», противопоставляющего себя миру в надежде оправдать его, сделав понятным и объяснимым: в дионисическом состоянии «субъективное исчезает до полного самозабвения». С другой стороны, парадоксальным образом, человеческая субъективность предельно возвышается: голосом гения «вещает» Первоединое. Тип «сверхчеловека» готов в его первой эстетико-мистической форме» (Г. Рачинский).

Из ключевых идей «артистической метафизики» выросла «философия становления», упразднившая вместе с абстракцией «Истинно-Сущего» и возможность какого бы то ни было «метафизического утешения». Между этими двумя решениями в мысли Ницше совершился радикальный «переворот перспективы», знаменитая «переоценка всех ценностей». Задача «пересоздания образа мысли», конципирующая коренное обновление человеческого существования, требовала от ее инициатора, «человека рока» самоопределения и самопреодоления. «Крайняя переоценка человека», его преображение должны были совершиться, прежде всего, во внутреннем пространстве духовного мира самого философа. Мистерия спасения, которая в христианстве разыгрывалась хотя и во внутреннем пространстве души, но в коммуникации человека с трансцендентным Богом, теперь должна развернуться в имманентной психологической реальности коммуникации личности с самой собой. Опыт осуществления «глубоко скрытого Само» философа – параллель и путь к созиданию новой культуры, вечный образец этого опыта – «всемирно-исторический эксперимент культурного самоспасения» (К. А. Свасьян) греков, которые смогли «организовать в себе хаос путем обдуманного возвращения к своим истинным потребностям».

«Судьба, которая становится человеком» – такова метафора, передающая видение Ницше собственной роли в коренном обновлении смысла человеческого существования и – шире – всего сущего. Эпоха предназначила философа возвысить свою роль до мессианского призвания, превратить свою «волю к самооформливанью» в создание нового образа человека, свое становление в высшее утверждение бытия. В пространстве души философа, «человека рока» разыгрывается всемирно-историческая и метафизическая трагедия преодоления времени в самом себе и самоопределения человека. Именно здесь должна разрешиться коллизия между «вновь открывшейся экзистенцией» (К. А. Свасьян) и миром, лишившимся сверхчувственной опоры «Истинно-Сущего». Одиночество и «странствование по запретному» – отныне удел «человека рока». Согласно точной оценке А. Белого, для коренного преображения человеческой души Ницше «измышляет новое средство»: «библейское хождение перед Богом превращает в хождение перед собой». Драма «нечистой совести» продолжает разыгрываться, хотя божественных зрителей больше нет.

Путь в «глубину», спуск в «подземелье» обнаруживает необходимость противоположного движения – взлета к таким «духовным высотам», которых до сих пор не знал никто. В диссертации раскрывается смысл метафоры «высота» у Ницше. «Высота» и «потусторонность», которые в метафизической философии были метафорами истинного мира, трансценденции, теперь преднамеренно наполняются смыслом, аннулирующим прежний. «Высота» – это перспектива, точка зрения, которая позволяет вынести и «обезвредить» взгляд бездны, это позиция вне морали, по ту сторону добра и зла, истинного и кажущегося. Новая «высота» и новая «потусторонность» – метафоры преодоления времени в себе, «своего страдания от этого времени». Взгляд «сверху» на самого себя, а значит, и на «Европу» в себе, – снимает трагизм существования «странника», «подземного жителя», «отшельника»; вносит в его жизнь элемент

иронии и игры. А с другой стороны, перспектива «с вершины» выступает как способ преобразования «нечистой совести» и пессимизма в философию «да», «это искусство трансфигурации и есть собственно философия». Вновь возникает мотив из «Рождения трагедии»: там дионисическое начало жизни, ее исконный трагизм претворялись в гармоническую аполлоническую иллюзию; теперь речь идет о «превращении дионисийского состояния в философский пафос». Философ будущего – одновременно и художник, создающий эстетический феномен из собственной жизни, превращающий ее в произведение искусства.

Важнейший элемент этого искусства – игра «со всем, что до сих пор называлось священным, добрым, неприкосновенным, божественным». Символом открытого Ницше типа «новой, доселе еще неведомой высшей возможности философской жизни», становится Дионис, который предстает теперь как бог-философ. Если в «Рождении трагедии» Дионис символизировал вечно творящее начало, художественную силу жизни, то теперь в образе бога-искусителя, общающегося с «халкионической улыбкой» неслыханные тайны о человеке, сама жизнь становится философией. «Мастерское умение казаться», играя со священным, относится к самой сути нового образа жизни. «Страшная уверенность» в отсутствии трансценденции и первое отречение – разрыв с духовной родиной – означают обреченность философа на цепь последующих отречений и измен, на непрерывное странствование без цели. «Страдания измены» предопределяют неизбежность «самых утонченных форм переодевания».

Быть в становлении, являться в десятках масок, перемещать перспективы – такова «стратегия философствования Ницше» (В. М. Подорога). Диссертант полемизирует с точкой зрения философов, полагающих, что «у Ницше – все маска» (Ж. Делез), что он стремится «избежать универсальной культурной максимы самотождественности», «не найти свое “я”» (В. М. Подорога). Подобные оценки, акцентируя внимание на одном из ключевых моментов открытой Ницше новой возможности философской жизни, упускают из виду сверхзадачу философствования Ницше: «быть многим и многосущим для умения стать единым». «Духовный маскарад» – стратегия, но «доминирующая задача» Ницше – обретение цельности, «самооформливание», более высокая ступень философско-художественного созидания себя. Задача осуществления своей личности выходит за рамки чисто индивидуалистического стремления, речь идет о преобразовании в самом себе всей истории и прежнего способа бытия человека «внутри сущего в целом». Осуществляя свою целостность, философ созидает в себе не только человека будущего, но и будущее сущего в целом. Зрелище самоопределения «познающего» должно развернуться в масштабе Вечности. «Игра со священным» – лишь прелюдия этого грандиозного представления, вызов, брошенный Богу, трансцендентному, морали, всему прошлому.

Задача философа – создать такой проект мира, в котором был бы возможен он сам: человек-судьба, вмещающий горизонт тысячелетий, странствующий и всегда возвращающийся к себе, умеющий быть многим и многосущим ради достижения единства и цельности, обладающий мастерским умением казаться и все же в этой кажимости безусловно сущий, покоритель, имеющий вид

наследника и расточителя. В этот мир должен вписаться философ-художник, «придающий стиль своему характеру». Ницше ищет мировую концепцию, которая могла бы объяснить становление, не прибегая к «конечным целям»: «становление должно являться оправданным в каждый данный момент». Это значит: в непрерывной смене форм и смыслов, во «всемирной имманентности, лишенной единства» (К. Ясперс), усмотреть создающее себя художественное творение и, тем самым, найти оправдание становлению.

В диссертации показано, что уже в одной из ключевой работ «первой эпохи» – «О пользе и вреде истории для жизни» – Ницше отказывается искать оправдание человеческого существования как становления в его конечной цели, будь то христианское бессмертие души или гегелевское конечное торжество разума. Доминирует ориентация на миг становления, который получает оправдание, если является мигом созидания, в котором творец, «над-исторический человек» совершает прорыв к бытию, вечности, достигая самозабвенного погружения в бессознательную стихию самой жизни.

В момент высочайшей ясности самосознания европейского человека, «великий полдень», становится очевидной невозможность прорыва из становления к подлинному бытию; невозможность метафизического утешения в том смысле, как оно понималось в «Рождении трагедии». Радикальное устранение «бытия» делает задачу оправдания становления весьма сложной. Текучесть формы и смысла, «чудесная неопределенность и многосмысленность» сущего ставят под угрозу возможность обретения смысла, конституирующего личность. Остается два пути: либо впасть в отчаяние, признать, что все бессмысленно и напрасно, либо без страха устремить взор на охлаждающее зрелище становления и попытаться найти интерпретацию, возвращающую в мир утраченный смысл.

Пафос утверждения в ницшевской философии становления не мог быть достигнут без идеи вечного возвращения. «Запечатлеть на становлении характер бытия – вот высочайшая воля к власти» (Ф. Ницше). Идея вечного возвращения открывает возможность говорить процессу *да*, изгнав из него трансценденцию и цель. «Вечное возвращение» – одно из метафизических основоположений Ницше. Оно прямо касается определения того, что есть сущее, и в то же время характеризует положение человека «внутри сущего в целом». Эта идея занимает важное место среди «принципиальных нововведений» философа: «Вместо “метафизики” и религии – учение о вечном возвращении». С одной стороны, идея вечного возвращения служит «наиболее заостренным истолкованием “классического нигилизма”, который безоговорочно уничтожил всякую цель вне и выше сущего» (М. Хайдеггер). А с другой стороны, вечное возвращение играет роль упраздненной трансценденции, открывает путь оправдания становления перед лицом человека, взыскующего смысла, и возможность «оправдательного приговора» для него самого. Истолкование становления как вечного возвращения и есть «крайняя степень приближения мира становления к миру бытия», способ «запечатлеть на становлении характер бытия».

Ницше настаивает на «вечном возвращении *того же самого*»: только при условии буквального повторения всего прошедшего эта идея может стать спо-

собом преобразования человека. Принявший эту мысль человек будет определять, что возвратится: будет ли это возврат вечного Ничто, вечной бессмыслицы или вечный возврат мгновения, наполненного смыслом. От человека-толкователя, человека-созидателя будет зависеть та избирательность вечного возврата, на которой настаивает Ж. Делез. Благоговяющее *да* жизни с ее вечным возвращением требует сверхчеловеческого усилия, преобразования самой сути человеческого существования. Задача «запечатлеть на становлении характер бытия» выпадает в метафизическом мире Ницше на долю сверхчеловека.

Ницше разъясняет далекий от какой-либо мифологии смысл понятия «сверхчеловек», подчеркивающий основную интенцию нового мироистолкования. В сравнении с «современным человеком», «добрым человеком» чаемый философом идеал должен казаться сверхчеловеческим, а порою даже нечеловеческим. В противоположность «добрым людям», которые считают высшие ценности подарком «истинного мира», не дерзая мыслить себя как цель, сверхчеловек решается взять на себя роль творца ценностей. В этом сверхчеловек – противоположность не только христианина, но и нигилиста, который своим «нет как деянием» старается привести бессмысленное существование к гибели.

Сверхчеловек приходит к осознанию воли к власти, этой черты, «лежащей в самом существе жизни», как своей собственной коренной особенностью. Сама жизнь велит ему стать созидательной, «наступательной, переступательной, наново толкующей» силой; стать тем, кто исходя из полноты и избытка своего существа, толкует мир и вносит в него смысл. Сверхчеловек реализует изначальное предназначение человека – быть «нарекателем», «оценивающим», то призвание, от которого он наивно отрекся в пользу Бога и бытия. «Героический эстетизм» (Т. Манн), возведенный в онтологический принцип, торжествует над метафизикой как моральным мироистолкованием, позволяет справиться с извечной проблемой страдания человека самим собой. В диссертации утверждается, что в идее сверхчеловека сходятся два уровня оправдания сущего как становления, обозначенные в «Рождении трагедии» и втором «Несвоевременном». «Истинно-сущее», вечно творящее начало трансформировалось в волю к власти, становление, «толкующее существование»; аполлоническая иллюзия, характеристика мира явления, стала самой сердцевиной становления – «смысловнесением», интерпретацией, подделкой. В вечном возвращении историческое «сплывилось» с неисторическим, становление – с вечностью. Трагический художник, «над-исторический человек» стал в творчестве «позднего» Ницше сверхчеловеком, воплощенной волей к власти; становление обрело в нем язык и высшую осмысленность. В диссертации дана критическая оценка позиции П. Слотердайка, который усматривает в «субъективистской метафизике воли» измену Ницше интуициям эпохи «Рождения трагедии», предлагая прочтение философии Ницше в киническом духе и отвергая на этом основании хайдеггеровскую трактовку последней как предельного результата новоевропейской метафизики субъективности.

В «сверхчеловеке» мифологизирован образ философа-художника, человека-судьбы, вместившего горизонт тысячелетий, реализующего тиранический

инстинкт «к сотворению мира, к *sausa prima*». Именно в «самых непредумышленных художниках», дело которых «инстинктивное созидание форм», оправдан и искуплен человек и все сущее, именно им дано сообщать становлению характер бытия. Вот почему Заратустра, в котором, по Ницше, преодолевается человек, а понятие сверхчеловека становится «высшей реальностью», чувствует себя *«наивысшим проявлением всего сущего»*. В этих словах дана ключевая характеристика сверхчеловека у Ницше, в ней резюмируется «тайна» его метафизического мира. «...Тот род людей, который он (Заратустра. – Т. К.) конципирует, конципирует реальность *как она есть*». Ницше как будто приносит всемогущее «Я» новоевропейской философии в жертву самой жизни, становлению, объявляя «субъект», «его» фикцией, фокусом интерпретации. Но само сущее как становление есть не что иное, как проекция всепоглощающей субъективности человека; весь мир, в конечном счете, предстает как «творение» человека и оправдывает его. Сверхчеловек соединяет в своем лице автора, актера и зрителя жизни; «божественные зрители» и, в особенности, главный «Свидетель», исчезли; в сверхчеловеке сама жизнь созерцает и толкует себя.

Для Ницше было делом принципа найти миростолкновение, противоположное христианскому, утверждающее и обожествляющее жизнь. Ницше превратил в пафос своей философии и жизни задачу «найти спасительную завершенность жизни в самой жизни, заключить абсолютное в форму конечного» (Г. Зиммель). Задача достигнуть сферы вечности, заключив ее в мгновение, вместить в пространство своей души горизонт тысячелетий и предписать человечеству новый закон, *«спасти тех, кто миновали*, и преобразить всякое “было” в “так хотел я”», достойна по своему рангу искупителя-сверхчеловека, противостоящего прежнему Искупителю, распятому Богу. Противопоставляя Диониса (одно из имен сверхчеловека) Христу, Ницше дает истолкование смерти, противоположное христианскому: смерть только момент в вечном возвращении, «вечной радости созидания». Формула человеческого величия, *amor fati*, означает *«добрую волю к абсолютной самопогибели»*, радостное принятие одиночества, страдания и смерти.

В § 2 **«Свобода человекобога и “соприкосновение мирам иным”**» проект преобразования человеческого существования в эпоху «смерти Бога», предложенный в творчестве Достоевского, рассматривается в сравнении с метафизическим проектом Ницше. Открытие трагического удела человека заставляло писателя вновь и вновь искать путь от нигилизма к «воскресению», спасению человека. Он ищет решения той же проблемы, которая позднее станет центральной и у Ницше: проблемы оправдания человеческого существования и сущего в целом, проблемы смысла страдания и искупления «страданий измены», которую совершает человек, освободившийся от «тирании абсолютных скрижалей ценностей» (Ф. Ницше).

Императив «стань тем, кто ты есть», велению которого следует ницшевский «человек-судьба» и который открывает путь к сверхчеловеку, это и девиз героев-нигилистов Достоевского. Герои Достоевского, освободившись от «тирании прежних ценностей», движимые «потребностью высшей мысли», обна-

руживают готовность превратить свою жизнь в метафизический эксперимент. Сознание героев-нигилистов – это экстатическое, экзистующее сознание, выходящее за пределы своего наличного бытия, устремленное к поиску «последней истины», трансцендирующее к безусловному. В отличие от них участь нищевского человека-судьбы («быть в становлении»), предполагая постоянный выход за собственные границы, в то же время исключает какую-либо возможность обретения безусловного. Усиленное сознание, по Достоевскому, – знак болезненного состояния души индивида, и в то же время оно бесконечно возвышает человека над «каменной стеной». Ницше, в отличие от героев Достоевского и его самого, отказывается от усиленного сознания, чрезмерной интеллектуальности в пользу аффектов как проявления самой жизни («героизмом стало: умалить в самом себе интеллектуальный порыв, вообразить его аффектом»). В характеристике Достоевским усиленного сознания нетрудно увидеть параллель киркегоровской экзистенции как «бытия-между»: отталкиваясь от «стен», «мира объективации» (Н. А. Бердяев), лишённого смысла и цели, усиленное сознание устремляется за собственные границы к тому, что непременно должно заменить потерянную трансценденцию.

Поиск «самобытной самости» (К. Ясперс), тождественный трансцендированию к безусловному, осуществляется в ходе испытания идеи, «разрешения мысли», целиком захватившей человека. Экспериментально испытываемая идея во всех романах писателя одна: «если Бога нет, то все позволено»; она, согласно Достоевскому, с неизбежностью предполагает другую – идею человекобога. Так и в метафизическом мире Ницше попытка оправдания человеческого существования и сущего в целом в ситуации «смерти Бога» резюмируется в идее сверхчеловека. Параллель образов человекобога Достоевского и сверхчеловека Ницше неоднократно отмечалась в философской и критической литературе. В диссертации обсуждаются метафизические проекты Кириллова и Ивана Камазова в их сопоставлении с проектом Ницше.

Версия Кириллова по своему духу ближе к нищевскому истолкованию идеи сверхчеловека. Явление человекобога у Кириллова, как и явление сверхчеловека у Ницше, означает радикальное изменение положения человека «внутри сущего в целом» (М. Хайдеггер), прорыв в принципиально иное измерение существования. В метафизическом проекте Кириллова Достоевский предвосхищает целый ряд ключевых идей Ницше. «Смерть Бога» означает и «смерть» прежнего человека, принесшего свою свободу в жертву «высшей инстанции» и жившего под грузом страха и вины. Человекобог преодолевает страдание и утверждает невинность человека и мира. Как и сверхчеловек Ницше, он возвышается над «жалкой» противоположностью добра и зла; подобно тому как у Ницше «формулой для величия человека» является *amor fati*, у Кириллова отличительная черта человекобога – способность признать, что «все хорошо». «Имморализм» как у Кириллова, так и у Ницше проистекает из «избытка морали». Мессиянское предназначение человекобога вовсе не предполагает зла и насилия, единственной жертвой станет он сам. Так и молот Заратустры «дико устремляется» именно на «свою тюрьму». Отвергая трансцендентный

смысл, он вернет земле «смысл человеческий»; как и у Ницше, это «неслыханное деяние духа» (А. Камю) будет означать прорыв из времени в Вечность; христианской идее бессмертия противопоставляется «здешняя жизнь вечная».

Если в проекте Кириллова главное внимание сосредоточено на метафизической и религиозной миссии человекобога, то в версии Ивана Карамазова устанавливается прямая связь между «поголовным отречением» человечества от Бога и падением «всего прежнего мировоззрения и, главное, всей прежней нравственности». Иван формулирует новый нравственный закон, который находит «адекватное и полное выражение именно в контрморальности, в идее святости, категорической обязательности преступления» (Э. Ю. Соловьев). Речь идет о «*бунте*», по определению Алеши Карамазова: это метафизические эксперименты, к которым побуждает «безуклончивая воля к истине», «метафизические преступления», которые совершаются перед лицом тщетно отыскиваемого Бога. Путь человекобожества, испытания «страшной свободы» – образ опыта трансцендирования, выхождения за границы эмпирической реальности Я, как он изображается в философии атеистического экзистенциализма. У Ницше самопреодоление предполагало и преодоление своей субъективности, разоблачение всемогущего декартова Я как фикции. Для нигилистов Достоевского субъективность, усиленное сознание – краеугольный камень всего существующего. Неустанно экспериментируя, «переступая черту», герои Достоевского хотят в своей свободе, кажущейся безграничной, обнаружить новый закон, в становлении, в «субъективности самобытия» (К. Ясперс) обрести бытие.

На пути испытания вновь открывшейся «страшной свободы» герои Достоевского не достигают предсказанной Ницше ступени нигилизма как «идеала *высшего могущества* ума, избытка жизни». Вяч. Иванов показал, что лейтмотив творчества Достоевского – изображение пути «отъединенной, самодовлеющей личности», катастрофы сознания, безысходно замкнутого в себе. И у Ницше «попытка воссоздать мир из собственной души» (Л. Андреас-Саломе) завершилась безумием. Герои-нигилисты Достоевского, эти «избранные души», бессильны пробиться из пространства самодовлеющего сознания как к своему подлинному бытию, так и к подлинному бытию *другого*. Мир, который «организуется» вокруг человекобога, мир воли к власти в изображении писателя слишком трудно истолковать «как рождающее само себя творение искусства». Образ этого мира – «бушующий хаос» (Н. А. Бердяев). Путь своеволия, человекобожества не имеет ничего общего с «героическим эстетизмом». У Ницше образ сверхчеловека трагичен, Достоевский в конечном счете лишает «гордую и владычествующую натуру» ореола трагического героя, развенчивая эстетизм своих «сверхромантиков» (П. П. Гайденко).

Заставляя своих героев-нигилистов «пройти через негативно-иррациональное полагание Бога в актах богоборчества и самообоожествления» (Э. Ю. Соловьев), показывая, как усиленное сознание трансцендирует к Ничто и распадается на «множество мгновений», Достоевский ставит перед человеком вопрос: «Можно ли жить бунтом?». Метафизический мир Достоевского невозможно представить в цельном и непротиворечивом виде. В диссертации пока-

зано, что унаследованная от христианства «потребность высшей мысли и высшей жизни», убеждение в осмысленности и оправданности человеческого существования соседствуют в метафизическом мире Достоевского со свойственным «развитому сознанию» непреложным ощущением отсутствия высшего смысла и знанием об абсурдном уделе человека, – знанием, которое диктует беспощадная интеллектуальная честность. Жажда смысла и спасения заставила Достоевского устранить антиномию Кириллова («Бог необходим, а потому должен быть. Но я знаю, что его нет и не может быть») путем проповеди идеи бессмертия души и смирения. Однако метафизическое решение, найденное Достоевским, лишь по видимости является возвратом к миропониманию и ценностям, которые навсегда утрачены «русскими скитальцами». Оно, как и философия Киркегора, которого Л. Шестов считал «двойником» Достоевского, предвосхищает путь религиозно-экзистенциальной философии XX века.

Достоевский, по терминологии Бердяева, был персоналистом, «фанатиком личного начала» в не меньшей степени, чем его герои-нигилисты. Свобода, «самостоятельное хотение» для него – синоним личности; человеческое существование, названное Киркегором «экзистенцией», – средоточие и смысл всего сущего. В своей метафизической конструкции Достоевский стремился узаконить эти «величайшие и обоснованнейшие претензии» (М. М. Бахтин) человеческого Я и в то же время устранить опасность человекобожества, превращения свободы в «своеволие». Уникальность человеческого существования, заключающего в себе «значение всех вещей мира», требует гарантии вечности; царственное Я, выходящее из земного порядка, указывает на высший исток своей суверенности, на трансценденцию. Достоевскому представляется совершенно очевидным тот факт, что человеческое существование с его атрибутами сознания и свободы «бесконечно выше» иррациональной, обрекающей человека на бесследное исчезновение природы. Основание этой «бесконечной высоты» следует искать в причастности *«моего я»* к выходящему за рамки земного существования, бесконечному и безусловному божественному бытию. Человеческое существование в своей уникальности, свободе, безусловно, является мерой для всего сущего, и этим даром оно обязано трансцендентному божественному бытию. Связь человеческого существования с трансценденцией необходима, согласно Достоевскому, еще и потому, что только она может быть противоядием от нигилизма, от бесплодного трансцендирования к Ничто, от разрыва всех человеческих связей. Логика Достоевского здесь далека от ортодоксальной христианской мысли. Негативный опыт трансцендирования, выхождения человека за свои границы, требует прорыва к трансцендентным основаниям человеческого существования, который может совершиться только вопреки разуму, ясно осознающему, что мир «небожествен, неморален, “бесчеловечен”», что Бога «нет, и не может быть».

Позитивная метафизика Достоевского не вписывается, однако, целиком в рамки религиозно-экзистенциальной философии. В диссертации показано, что в метафизическом мире писателя есть две несводимые друг к другу версии оправдания человека и сущего в целом. Первая открывает возможность онтологии

религиозно-экзистенциального типа, она предполагает метафизический «скачок», трансцендирование от «субъективности самобытия» к высшей, божественной реальности в иррациональном акте веры. Эта линия мысли в своих истоках восходит к Канту, у которого Бог трансцендентен эмпирическому существованию человека, и подлинное основание свободы заключено в сфере трансцендентного. Вторая версия, знаменитое учение о спасении мира красотой, представляет собой своего рода «эстетическое оправдание» мира. В этой «основной интуиции его мистики и его эстетики, интуиции *универсальной* гармонии» (Б. П. Вышеславцев), красоты бытия, в пафосе целостности, можно обнаружить и влияние русской православной духовности, и немецкого романтизма.

В диссертации указано на двойственность понятия «живой жизни» у Достоевского. И Достоевский, и Ницше открыли иррациональную стихию в самой основе человеческого существования и, каждый на свой лад, стремились «просветлить» темный, бессмысленный хаос. Ницше осуществил эту задачу посредством интерпретации мира в качестве создающего себя художественного творения. Достоевский настойчиво искал точку слияния «живой жизни» как воли, «силы повелевающей и господствующей», с «живой жизнью» как «началом эстетическим», «началом нравственным», «исканием Бога». Дерзающему человеческому Я, оторвавшемуся от бытийных корней, писатель противопоставляет «мистическую землю» (Н. А. Бердяев), бессознательно носящую в своей глубине истину, являющую в своей красоте Бога. Знаменитая мысль писателя «Красота спасет мир», его представления о красоте земли как связующем звене между «землей» и «небом», как явлении Бога, восходят к романтизму, и, вероятно, через посредство философии А. С. Хомякова, к Шеллингу. В философских идеях Шиллера, у которого эстетическое стало «мостиком между природным и нравственным» (П. П. Гайденко), следует искать истоки мыслей Достоевского о красоте как воплощенном идеале («прекрасное есть идеал»), как высшем синтезе морального, религиозного и эстетического начал. Как показывает П. П. Гайденко, Шеллинг, идя вслед за Шиллером, устранил принципиальное различие, которое Кант проводил между эстетическим и нравственным, устранил «нравственность как сферу соприкосновения с трансценденцией», сферу смысла, предполагающую выход за пределы мира опыта. Нравственность и свобода, отнесенные Кантом к сфере трансцендентного, становятся, по сути дела, имманентными самой природе, в целостности которой они присутствуют бессознательно. Красота и искусство и предстают как высшая сфера совпадения бессознательного и сознательного, природного и нравственного. Идея Достоевского о спасении мира через красоту следует именно в этом русле. На этом пути он склоняется к эстетической версии пантеизма, согласно которой божественный смысл, истина, добро оказываются имманентными самой первооснове сущего, «земле», являют себя в красоте, которая предстает как сила спасения человека. Эта версия отменяет необходимость трансцендирования к безусловному, прерывность духовного опыта, которую Н. А. Бердяев считал открытием экзистенциальной философии. Родство этой линии метафизического оправдания мира и человека с философией всеединства отмечали русские

философы, мыслившие в ее русле. Обе рассмотренные версии оправдания мира и человека выводили мысль Достоевского за пределы метафизики христианства, к возможности неких версий неохристианства. В диссертации критически оценивается позиция ряда авторов, обосновывающих мысль об эволюции религиозного и метафизического мышления Достоевского в сторону православия.

Все сказанное выше позволяет сделать следующие выводы. В результате метафизических исканий, исходивших из «смерти Бога», русский писатель и немецкий философ пришли к противоположным способам оправдания человеческого существования и сущего в целом. Ницше, упразднив в метафизике воли к власти трансценденцию, поставил перед человеком, оказавшимся посреди «всемирной имманентности», головокружительную задачу – в сверхчеловеческом творческом усилии стать «наивысшим проявлением всего сущего», запечатлеть на становлении характер бытия, «выдержать себя в вечности». Достоевский, многократно заставляя своих героев осуществить опыт свободы, не имеющей никаких трансцендентных ориентиров и гарантий, увидел единственную возможность спасения в метафизическом «скачке», прорыве от самодовлеющего сознания к трансценденции, божественному смыслу. Однако и то, и другое решение – переломный момент в логике развития новоевропейской метафизики субъекта. Декартово *Я*, утратив связь с трансцендентными истоками, оказалось противостоящим сущему, потерявшему осмысленность и цельность; человеческое существование лишилось опоры бытия. Достоевский и Ницше, каждый по-своему, пытались уберечь это завоеванное европейской культурой человеческое *Я* от крушения, банкротства перед лицом Ничто; вновь найти способ соединения сознания с целым бытия.

Ницше избрал путь деструкции субъекта, включения человеческого существования в иррациональное безличное становление, выдвинув концепцию сущего как «толкующего существования» (в подоплеке которой видение мира в качестве рождающего себя художественного творения). Парадоксальным образом этот способ преодоления метафизики субъекта оказался ее предельным результатом: «проект бытия как воли к власти» стал способом истолкования всего сущего «по образу человека и через человека» (М. Хайдеггер). Достоевский наметил контуры неохристианской метафизики религиозно-экзистенциального типа, исходный пункт которой – имманентная реальность человеческого существования, «я есмь!», и трансценденция постигается из «субъективности самобытия». С этой линией мысли соседствует эстетическая версия пантеизма, проект воссоединения самодовлеющего человеческого сознания с почвой, землей, бессознательно осуществляющей и являющей в красоте божественный смысл.

В **Заключении** подводятся итоги диссертационного исследования, фиксируется его научная новизна, формулируются положения, выносимые на защиту. **Научная новизна исследования** заключается в том, что в диссертации концептуально обоснована возможность истолкования философствования Достоевского и Ницше в качестве метафизических миров принципиально неклассического типа, предпринята реконструкция последних, осуществлен их срав-

нительный анализ как двух версий в рамках парадигмы неклассического метафизического мышления.

Положения, содержащие элементы новизны и выносимые на защиту:

1. Общий основной мотив деструкции классической метафизики в творчестве Достоевского и Ницше – низложение трансцендентного «истинного мира» в качестве мироистолкования «непосредственного» («доброго») человека, предполагающее трактовку психологии «доброго» человека и психологии нигилиста в качестве альтернативных интерпретаций сущего в целом и человеческого существования, то есть трактовку «психологии» в качестве метафизики (по Хайдеггеру, итог и «предельная развертка» существа новоевропейской метафизики субъективности). Сюжет деструкции классической метафизики как «великого разрыва» с духовной родиной раскрывается у Достоевского и Ницше при посредстве параллельных концептуальных персонажей «русского скитальца» и «странника».

2. Рефлексия по поводу истоков нигилизма в самой метафизике христианства получает у Достоевского и Ницше концентрированное выражение в воссоздании метафизических позиций великого инквизитора и аскетического священника (параллельных концептуальных персонажей) как ступеней в эволюции нигилизма. Это – аскетический идеал, онтологизирующий, согласно Ницше, «нечистую совесть» и обесценивающий посюстороннее здесь-бытие, перенося смысл человеческого существования в сферу трансцендентного. Позиция великого инквизитора – итог господства аскетического идеала – метафизическое противостояние Богу, сутью которого является отрицание высшего трансцендентного смысла сущего и утверждение невинности человека. Обнаруживается сущностная связь между проектами мира аскетического священника и великого инквизитора и трактовкой Достоевским и Ницше человеческого существования как парадоксального, незавершенного и принципиально открытого.

3. Истоков феномена Христа выступает в метафизических конструкциях Достоевского и Ницше как кульминационный пункт, посредствующее звено в переходе от негативной работы деструкции классической метафизики к обоснованию ее неклассических версий, к позитивным проектам бытия и человеческого существования. У Достоевского абсолютная достоверность идеала Христа – важнейший момент в неортодоксальном обосновании трансценденции, открывающем возможность онтологии религиозно-экзистенциального типа. У Ницше образцовая практика жизни и смерти Иисуса устраняет антитезу «истинного» и «кажущегося» миров; упраздняя трансцендентного Бога, Иисус реализует ницшевский императив «быть в становлении». Христос Достоевского и Иисус Ницше демонстрируют способ обретения смысла в обезбоженном мире.

4. Позитивные проекты бытия и человеческого существования Достоевского и Ницше, при общности исходного пункта – имманентной реальности человеческого существования, носят альтернативный характер. Ницше выдвигает концепцию мира как воли к власти, феноменального «толкующего существова-

ния», парадоксальным образом помещая трансцендентное в саму сердцевину жизни как всецело имманентного становления. Метафизическое измерение сущего возвращается в виде Вечности. Достоевский намечает контуры неохристианской метафизики религиозно-экзистенциального типа, в которой негативный опыт свободы свидетельствует о трансцендентном, трансценденция постигается из «субъективности самобытия» (К. Ясперс).

5. В метафизических мирах Достоевского и Ницше присутствуют две различных версии эстетического оправдания мира и человеческого существования. Концепция сущего как «толкующего существования» (в подоплеке которой заключено видение мира в качестве рождающего себя художественного творения) воплощает в предельном виде интенции «артистической метафизики» раннего Ницше. У Достоевского в учении о спасении мира красотой мотивы немецкого романтизма, соединенные с мотивами православной духовности, трансформируются в неохристианскую версию эстетического пантеизма (в подоплеке которой утверждение красоты «идеала Христа» как воплощения добра, истины и святости).

6. В проекте неохристианской метафизики Достоевского наличествуют две принципиально несводимые друг к другу линии мысли: метафизика религиозно-экзистенциального типа, в своих истоках восходящая к Канту, и христианская версия эстетического пантеизма, восходящая к Шеллингу и немецким романтикам.

Основное содержание работы отражено в следующих публикациях:

1. Метафизические миры Достоевского и Ницше. – Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. проф.-пед. ун-та, 2001. – 17, 42 п. л.
2. Экзистенциальные мотивы в творчестве Достоевского: Методические указания по курсу «Философия». – Екатеринбург: Изд-во УГТУ–УПИ, 1993. – 1,16 п. л.
3. Достоевский и экзистенциальная философия // Программы и планы спецкурсов по современной философии. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1994. – 0,2 п. л.
4. Максимум человеческого существования в творчестве Ф. М. Достоевского // Духовность и культура. Духовный потенциал русской культуры: Материалы Всеросс. конф. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1994. – 1,8 п. л.
5. Достоевский и Ницше: осмысление кризиса европейского самосознания // Социемы. – Екатеринбург, 1996. – Вып. 5. – 2 п. л.
6. Христос в экзистенциально-философских исканиях Достоевского и Ницше // Уральская философская школа и ее вклад в развитие современной философии: Материалы науч.-практ. конф. – Екатеринбург: Урал. отд. изд-ва «Наука» РАН, 1996. – 0,2 п. л.
7. Трагизм культуры в истолковании Ф. Ницше // Тез. докл. Росс. конф. «Личность и культура на рубеже веков». – Екатеринбург: Изд-во УГТУ, 1997. – 0,2 п. л.
8. Феномен Христа и смысл человеческого существования в творчестве Достоевского и Ницше // Человек как творец культуры: Тематич. сб. к Всеросс. науч.-

практ. конф. «Творчество и культура». – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1997. – 0,7 п. л.

9. «Великий инквизитор» Достоевского и «аскетический священник» Ницше //XXI век: будущее России в философском измерении: Материалы Второго Росс. филос. конгресса: В 4 т. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1999. – Т. 4: Философия духовности, образования, религии. Ч. 2. – 0,1 п. л.

10. «Великий разрыв»: «странник» Ницше и «русский скиталец» Достоевского // Гуманитарные исследования: Ежегодник. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 1999. – Вып. 4. – Кн. 2. – 0,6 п. л.

11. «Антроподицея» в творчестве Ницше и Достоевского // Ф. Ницше и русская философия: Материалы II Всеросс. науч. заоч. конф. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000. – 0,4 п. л.

12. Интуиции Ф. М. Достоевского в экзистенциальной философии Н. А. Бердяева // Русская философия XX века: национальные особенности, течения и школы, политические судьбы: Материалы III Всерос. науч. заоч. конф. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000. – 0,4 п. л.

13. Жизненный смысл образования в философском истолковании Ф. Ницше // Естественнонаучное, техническое образование и философская культура: Материалы респ. науч.-практ. конф. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000. – 0,2 п. л.

14. Мотивы Ницше и Достоевского в проекте культуры русского символизма // Культура и цивилизация: Материалы Всерос. науч. конф.: В 2 ч. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. – Ч. 2. – 0,3 п. л.

15. Трансформация философских мотивов романтизма в творчестве Ф. М. Достоевского и Ф. Ницше // Философия и наука на рубеже веков: Материалы респ. школы-семинара докторантов. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. – 0,4 п. л.

Подписано в печать 9.10.01. Формат 60х84/16. Бумага писчая № 1.

Усл. печ. л. 2,5. Тираж 100 экз. Заказ № 554.

Ризограф УГППУ. 620012, Екатеринбург, ул. Машиностроителей, 11.